COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Éxodo

Félix García López



Desclée De Brouwer

ÉXODO

FÉLIX GARCÍA LÓPEZ

ÉXODO

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla
Santiago García

© Félix García López, 2007

© Editorial Desclée De Brouwer, S.A., 2007
Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-2130-4
Depósito Legal: BI-107/07
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao
Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

ÍNDICE

COMENTARIO

INTRODUCCIÓN

El segundo libro de la Biblia narra la salida de los israelitas de Egipto y su llegada a la montaña del Sinaí. Debido a la situación de los hebreos en Egipto, su salida de allí fue una auténtica liberación y se convirtió en el artículo fundamental del credo de Israel (cf. Dt 26,5-9). La montaña del Sinaí se eleva en medio del desierto como escenario y testigo privilegiado de la revelación de Dios, de su alianza con el pueblo y de la donación de ley. La singularidad de estos acontecimientos hace del Éxodo uno de los libros más importantes y más leídos de la Biblia.

1. Rasgos literarios

1.1. Narraciones y leyes

Entre las características más destacadas del libro del Éxodo está la alternancia de narraciones y leyes. Este fenómeno, que aparece aquí por primera vez en la Biblia, constituye uno de los problemas clásicos en la exégesis del Pentateuco. Desde una perspectiva literaria, la interrupción de la narración por series más o menos amplias de leyes es un fenómeno que choca con la sensibilidad estética del lector actual, pues no se corresponde con los cánones propios de la literatura moderna. Se comprende que ya el joven Goethe mostrara su extrañeza ante este fenómeno.

La combinación de narraciones y leyes en un mismo escrito no es un problema exclusivo del Éxodo o del Pentateuco. En los tratados

orientales de vasallaje, por ejemplo, el relato de los beneficios del soberano va seguido de una serie de estipulaciones legales. Asimismo, en algunos códigos legales mesopotámicos, como el de Hammurabi, las leyes se hallan enmarcadas narrativamente. No obstante, este problema adquiere tal peso en el libro del Éxodo que se puede hablar de una «estructura dialéctica entre narración y ley».

A pesar de ello, los nuevos modelos sobre la composición del Pentateuco se han elaborado preferentemente a partir de los textos narrativos, prestando escasa atención a las leyes y a su interacción con las narraciones. Con todo, no han faltado algunas voces solicitando plantear la cuestión crítica de la formación del Pentateuco a partir de las leyes o considerar más detenidamente la conexión entre las narraciones y las leyes.

En los estudios histórico-críticos, por regla general, se ha subrayado la separación entre las narraciones y las leyes, alegando que la venida de la ley al Sinaí / Horeb es tardía y que la verdadera significación del Sinaí, en los estratos más antiguos, es completamente independiente de la donación de la ley. El Sinaí era el lugar de Dios (cf. Jc 5,5; Sal 68,9), la montaña santa por excelencia. El elemento constitutivo en la tradición del Sinaí es la venida de Dios; todo lo demás es interpretación. El Sinaí no pasó a ser lugar sagrado porque en él Moisés proclamara las leyes, sino que las leyes se llevaron allí porque el Sinaí era ya un lugar sacro. Las leyes, en el Pentateuco, se insertaron en contextos narrativos a los que originalmente no pertenecían.

En cambio, en la perspectiva de los estudios literarios, las leyes se han colocado a propósito en el lugar actual, en una intersección fructuosa con las narraciones. Es más, los cuerpos legales del Pentateuco tienen que ser centrales en el estudio literario de la Biblia. Según algunos autores, los códigos legales del Pentateuco no se pensaron para que funcionaran independientemente del marco narrativo en el que se hallan. De ahí que aboguen por una «lectura atenta» («close reading») de los cuerpos legales «como obras literario-artísticas».

La combinación de narraciones y leyes, en el Éxodo, se produce en dos puntos: uno de la primera sección (Ex 12-13) y el otro de la tercera (Ex 19-24). En cuanto a los cc. 25-31; 35-40, los exegetas discrepan sobre su clasificación. Mientras que algunos no dudan en

catalogarlos como textos legales, otros se muestran más bien reacios a tal clasificación o matizan que Ex 35-40 no es verdadera narración, sino repetición en forma narrativa. En la perspectiva de los estudios literarios, narración y ley difieren por el modo de tratar el tiempo, el espacio y las personas. Las leyes van dirigidas a personas de cualquier tiempo y lugar, y deben ser observadas siempre. No han de confundirse con los mandatos, dirigidos a individuos concretos, durante el período del desierto, para ser realizados una sola vez. Si se aplican estos criterios, Ex 25-31; 35-40 pertenecen al género narrativo. En apoyo de esta opinión, se puede aducir el ejemplo de Gn 6-9*. La construcción del tabernáculo, en el período del desierto (Ex 25-31; 35-40), tiene su paralelo más próximo en el texto sacerdotal de la construcción del arca, en la época de Noé (Gn 6,13-22). En ambos pasajes, destaca un mandato divino y la comprobación de su posterior ejecución.

En la redacción final del Pentateuco, la ley ha de ser interpretada en el marco de las narraciones. Tal como han sido transmitidas, las leyes no se deberían separar de los acontecimientos histórico-salvíficos. Los eventos del éxodo (Ex 1-15) preceden a los del Sinaí (Ex 19-40). El éxodo, el acto salvífico por excelencia, no sólo fundamenta, sino que ilumina y da sentido también a las leyes. La razón principal por la que Israel debe observar los mandamientos y las leyes es porque Yahvé lo ha liberado de Egipto. Pero, evidentemente, no es ésta la única aproximación posible; la perspectiva genética es igualmente legítima.

1.2. Estructura y divisiones

El Éxodo se desenvuelve principalmente en tres escenarios: Egipto, el desierto y el Sinaí, que dan pie para dividir el libro en tres secciones:

1) salida de Egipto: 1,l-15,21.
2) marcha a través del desierto: 15,22-18,27.
3) acontecimientos del Sinaí: cc. 19-40.

Las secciones primera y tercera son las más amplias y también las de mayor peso y trascendencia; la segunda es una especie de puente obligado entre ambas.

El relato de la *salida de Egipto* posee una gran conexión interna; tras él, se produce una cesura, que se acentúa mediante el lenguaje poético del c. 15, con que se corona la narración de Ex 1-14.

La sección de Ex 19-40 es más heterogénea y compleja, tanto en el aspecto formal (combinación de narraciones y leyes) como en el temático (teofanía, alianza, decálogo, código legal, santuario, becerro de oro). Lo único que no cambia es el escenario, la montaña santa del Sinaí.

La *marcha a través del desierto* está jalonada por una serie de «fórmulas itinerario» (cf. Ex 15,22.27; 16,1; 17,1). Se trata de fórmulas que, en su mayor parte, están compuestas por los verbos *nāsaʿ* («partir», «trasladarse»), *bôʾ* («llegar») y *ḥānâ* («acampar»). Este tipo de fórmulas reaparece al final de la sección de *la salida de Egipto* (Ex 12,37; 13,20; [14,2]), al comienzo de la del *Sinaí* (Ex 19,2), y en la segunda parte de la *marcha por el desierto*, en Nm 10,11-12; 12,16; 20,1.22; 21,4.10-11; 22,1. Además de estructurar los episodios de la marcha por el desierto, antes y después del Sinaí, las «fórmulas itinerario» anudan una serie de bloques y tradiciones diferentes, desde la primera sección del Éxodo hasta la última de Números.

Egipto es el punto de partida (Ex 1,1 - 15,21) y Moab el de llegada (Nm 22-36). Las «fórmulas itinerario» comienzan en Ex 12,37, referente a la salida de Egipto («los israelitas partieron de Ramsés») y terminan en Nm 22,1, alusivo a la llegada a Moab («[los israelitas] acamparon en la estepa de Moab»). Moab no es una mera etapa en el desierto, sino el final de la marcha. El libro de los Números habla siempre de «la estepa de Moab» (22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48.50; 34,15; 35,1; 36,13), nunca del desierto de Moab. El Sinaí ocupa el lugar central en la estructura (Ex 19,1-Nm 10,10). Nada más normal, si se piensa que la estructuración del conjunto se debe al Sacerdotal, interesado especialmente en el santuario, el sacerdocio y el culto, puntos esenciales en esta gran sección del Sinaí.

En el libro actual del Éxodo, aparte de las «fórmulas itinerario», podemos advertir también una dinámica que va *de la esclavitud al servicio*, en la que juegan un papel destacado el verbo *ʿābad* («servir») y el sustantivo *ʿābōdâ* («esclavitud», «trabajo», «servicio», pudiendo tratarse de un «servicio cultual o litúrgico»). En la primera parte del libro, se habla de los trabajos forzados que los hebreos tienen que

prestar en Egipto, de la esclavitud a la que los sometió el Faraón, mientras que en la última parte se exponen los trabajos del santuario, destinado al culto, al servicio litúrgico en honor de Yahvé. Se parte, pues, de la esclavitud forzada y despiadada al Faraón y se culmina en el servicio libre y piadoso a Yahvé.

En línea con estas observaciones, algunos autores proponen una división tripartita del Éxodo: cc. 1-16, liberación; 17,1 - 24,11, alianza; y 24,12 - 40,38, adoración. La primera y la tercera parte se hallan ligadas en un movimiento de conjunto por una «inclusión»; en ambas, se trata de un trabajo intensivo: pero, mientras que en la primera es un trabajo de esclavos al servicio de un tirano extranjero, en la tercera es un trabajo de seres libres al servicio de Dios, que los ha salvado y quiere morar con ellos. Cada parte posee igualmente su propia estructura también tripartita:

1. liberación anunciada (1,1 - 6,27) / adoración anunciada (24,12 - 31,18)
2. liberación retrasada (6,28 - 11,10) / adoración retrasada (cc. 32-34)
3. liberación realizada (cc. 12-16) / adoración realizada (cc. 35-40).

Pero, por atractivas e interesantes que sean, estas divisiones no se imponen, pues están basadas en datos de contenido más que en aspectos formales.

1.3. Composición

El Éxodo es un libro con sus propias características formales y temáticas, que lo distinguen de los demás libros del Pentateuco, a los que por otro lado se halla estrechamente ligado. Esto ha dado pie a dos tipos de estudios bien diferenciados: los literarios, que interpretan el libro desde un punto de vista sincrónico, como una obra cerrada en sí misma, y los histórico-críticos, que lo analizan desde una perspectiva diacrónica, siguiendo paso a paso el proceso de formación del texto, desde sus orígenes hasta su redacción final.

En los estudios histórico-críticos recientes, se suele distinguir en el Éxodo, lo mismo que en otros libros del Pentateuco, dos clases de materiales: sacerdotales y no sacerdotales. Los primeros pertenecerí-

an a la época exílica y postexílica; los segundos deberían ser situados en un período más largo, que abarcaría desde la época preexílica hasta la postexílica.

Entre los textos no sacerdotales más antiguos, estaría *una narración*, integrada por una serie de pequeñas piezas referentes a la opresión (cc. 1-2*), a las plagas (cc. 7-11*) y a la salida de Egipto y al paso del mar (cc. 13-14*), y *una colección legal*, formada por algunas leyes del Código de la Alianza (20,22 - 23,19) y, tal vez, por algunas del «Decálogo cultual» (34,18-26). Tanto la narración como las leyes podrían remontarse a la segunda mitad del s. VIII o a la primera mitad del s. VII a.C. Entre los textos no sacerdotales más recientes, cabría señalar el relato de vocación de Moisés (3,1 - 4,18) y parte de los cc. 19.24 y 32-34, de tipo deuteronomista.

Los textos sacerdotales, integrados asimismo por narraciones y leyes, recorrerían todo el libro. En la primera parte, destacarían la lista genealógica del c. 1 (vv. 1-5), la vocación de Moisés de 6,2 - 7,7, una serie de plagas (cc. 7-11*), la institución de la pascua (c. 12*) y una versión de la salida de Egipto y del paso del mar (cc. 13-14*). En la segunda parte, habría que señalar al menos 19,1-2 y 24,15-18, más las normas referentes a la construcción del santuario (cc. 25-31) y el relato de su posterior ejecución (cc. 35-40). En opinión de no pocos estudiosos, los textos sacerdotales no serían homogéneos: habría que distinguir un «escrito básico», más bien de tipo narrativo, y una serie de adiciones posteriores.

A lo largo del Comentario, se hará ocasionalmente referencia a los textos sacerdotales y a los no sacerdotales. No obstante, se optará más bien por una interpretación del texto en su forma actual, sin hacer demasiado hincapié en las mencionadas distinciones.

2. Trasfondo histórico y social

Hasta el s. XIX, se solía defender la historicidad de las narraciones de Ex 1-19. Desde entonces hasta nuestros días, las posiciones han ido variando de un extremo al otro, desde la afirmación de la total historicidad hasta su completa negación.

A finales del siglo XIX, se admitía como verídica la existencia de un grupo de pastores hebreos que entraron en Egipto, donde fueron

esclavizados y sometidos a trabajos públicos en Gosen. Más tarde, con ocasión de unas plagas, dicho grupo escapó bajo el liderazgo de Moisés. Los egipcios los persiguieron, pero ellos lograron atravesar las aguas, retiradas por el viento, mientras que los egipcios quedaron atrapados por las mismas aguas.

Durante la mayor parte del s. XX, los estudiosos mantuvieron la historicidad sustancial de los acontecimientos del éxodo, aunque con variantes de detalle y de formulación. Todavía en los años 80 algunos estudiosos pensaban que apenas existen dudas de que los antepasados de Israel fueron esclavos en Egipto y que escaparon de allí de un modo maravilloso. Pero, por esos mismos años, no faltó ya quien sostenía que la tradición del éxodo de los israelitas es legendaria y épica, y que no existe una razón auténtica que avale el trasfondo histórico de los eventos del éxodo. Una emigración masiva de Egipto, tal como la describe el AT, sencillamente no existió.

La pregunta fundamental apara algunos es si las narraciones del Éxodo reflejan recuerdos históricos o si han de ser consideradas como literatura de ficción. La conclusión –cada vez más generalizada- es que la estancia de los israelitas en Egipto puede ser o no ser histórica, pero en el libro del Éxodo se expone como un hecho literario, no como un hecho histórico. Los textos bíblicos sobre la historia antigua de Israel no se concibieron ni redactaron como fuentes históricas, sino como obras literarias. Las narraciones del Pentateuco no quieren ni pueden ofrecer una exposición histórica de una determinada época.

Naturalmente, entre la pura historia o la simple ficción, caben otras posiciones más matizadas. La esclavitud de los israelitas en Egipto y su liberación no están probadas científicamente. Con todo, la aceptación de su historicidad sustancial quizá explique más razonablemente algunos de los datos del Éxodo. Lo procedente será comparar los textos bíblicos con los materiales extrabíblicos (de Egipto y del Oriente Próximo, sobre todo) y extraer un juicio de valor.

2.1. Fiabilidad de los datos bíblicos

Según Gn 46,27, en tiempo de José emigraron a Egipto 70 personas (cf. Dt 10,22). De la genealogía de Ex 6,16-20 se desprende que Moisés pertenecía a la tercera generación que seguía a los que baja-

ron a Egipto. A juzgar por Gn 15,16, la estancia de los hebreos en Egipto duró cuatro generaciones. Este dato se corresponde con la secuencia de generaciones de Ex 6,16-20: Leví-Queat-Amrán-Moisés. Estas cifras cuadran mal con las de Ex 12,37: los israelitas que salieron de Egipto eran 600.000 hombres, sin contar los niños; les seguía, además, «una multitud inmensa», que algunos calculan en torno a los 2.500.000.

Da la impresión de que en los datos anteriores se superponen dos planos: el de un Israel evolucionado, correspondiente a la época en que se escribe el Éxodo, y el de un Israel en germen, correspondiente a las cuatro generaciones aludidas en los textos. Si hubiera que dar alguna credibilidad a los datos expuestos, lo más lógico sería pensar que el grupo que se vio envuelto en los acontecimientos del éxodo fue tan sólo una pequeña porción respecto de los que luego constituyeron la nación de Israel.

Sin embargo, el número de hombres que salieron de Egipto, según Ex 12,37, coincide prácticamente con el de los hombres aptos para la guerra (cf. Nm 1,46 y 26,51). Por consiguiente, parece que en algunas tradiciones, al menos, estos datos pretenden ofrecerse como auténticos. A pesar de ello, resulta difícil creer en su autenticidad: no sólo chocan con otras tradiciones, sino que se entiende mal cómo podría sobrevivir una multitud así durante 40 años en el desierto del Sinaí.

Las tradiciones bíblicas resuelven este problema recurriendo a la providencia milagrosa de Dios (maná, codornices, agua de la roca, etc.). Tal solución lleva a pensar que los textos citados seguramente no se deben a historiadores, sino a teólogos interesados en ofrecer una versión religiosa de los acontecimientos. Las cifras, sin duda exageradas, estarían al servicio de un relato idealizado en el que se pondría de relieve la fuerza salvadora de Yahvé.

El período previo a la formación del estado de Israel (1.250-1.000 a.C., aproximadamente) está plagado de incertidumbres y de problemas. No faltan las fuentes bíblicas, pero son de escaso valor a la hora de intentar una reconstrucción histórica. El dato más significativo es, seguramente, el de Ex 1,11, donde se dice que los israelitas fueron forzados por el Faraón de Egipto a construir las ciudades granero de Pitom y Ramsés.

Aunque no se especifica el nombre del Faraón, los datos de Ex 1,11 cuadran en parte con los soberanos de la dinastía XIX, especialmente con Ramsés II (1290-1224 a.C.), que construyó una amplísima residencia o ciudad granero (oficinas, depósitos, etc.) en el delta oriental del Nilo, donde se asentaron los israelitas.

Que algunos semitas (y prisioneros de guerra) hubieran sido obligados a trabajar en las tareas señaladas por Ex 1,11-14 y 5,3-19, es bastante verosímil. En una Carta de Ramsés II, se dice:

> «Distribuye raciones a los hombres de la cuadrilla y a los apiru que transportan piedras para el gran pilón... de Ramsés Mery-Amón» (Papiro Leide 348).

En fuentes cuneiformes y egipcias se mencionan respectivamente los *hap/biru // ʻpr.w*, gentes o grupos marginales que irrumpieron ocasionalmente en el Oriente Próximo como bandas de merodeadores o saqueadores.

El término *ʻibrî(m)* // "hebreo(s)" se emplea 33 veces en el AT (frente a las 2.500 que se usa «israelita»), especialmente en tres secciones: la historia de José (Gn 39,14.17; 40,15; 41,12; 43,32), el relato del éxodo (Ex 1,15-19; 2,6-11.13; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3) y la guerra contra los filisteos (1 S 4,6.9; 13,3.9; 14,11.21; 29,3). Aparece, además, en la esfera jurídica para indicar a un hombre que ha caído en esclavitud por deudas (Ex 21,2; Dt 15,12; Jr 34,9.14). De aquí se deduce que *ʻibrîm* se refiere a personas o grupos pertenecientes a un estado social "miserable". Sólo en época tardía, el término "hebreo" asume la acepción étnica referida al pueblo de Israel, convirtiéndose en sinónimo de "israelita".

Aunque no se puede urgir demasiado la conexión entre los *ʻpr.w / hap/biru* de los textos extrabíblicos y los *ʻibrîm* de Ex 1,15s.19; 2,6s.11.13, se podría pensar en cierta asociación entre ellos. En cualquier caso, la citada Carta de Ramsés mostraría cómo ciertos grupos extranjeros habrían sido empleados por los egipcios en trabajos de la construcción. Esto permite concluir que los hebreos también lo fueron, como atestigua el libro del Éxodo. De ser así, en la base de toda la "historia" del éxodo habría al menos un dato fiable: el que ofrece Ex 1,11. No obstante, incluso este dato se ha de usar con mucha cautela, puesto que la construcción de Pitom no se puede avalar arqueo-

lógicamente como la de Ramsés. Pitom no aparece como nombre de ciudad hasta la época saítica (ss. VII-VI a.C.). Según esto, Ex 1,11 estaría proyectando circunstancias y acontecimientos de un tiempo tardío a otro anterior, con el fin de perfilar los contornos de los orígenes de la historia de Israel.

Por otra parte, en la descripción de los trabajos forzados y de los conflictos aludidos en Ex 1ss posiblemente se traslucen algunos rasgos de la opresión salomónica, similar en la terminología y en los símbolos a la egipcia (cf. 1 R 5,27-32; 9,15-26). Según algunos autores, existe una correlación estrecha entre la narración del éxodo y la narración que trata de la rebelión de Jeroboán contra Salomón y Roboán. Los encuentros de Moisés con los dos Faraones son paralelos a los encuentros de Jeroboán con Salomón y Roboán. Examinando los lugares geográficos, los trabajos de la *corvée*, etc., llegan a la conclusión de que el relato bíblico del éxodo sería una especie de alegoría que refleja el tiempo y los acontecimientos en torno a los reinos de Salomón y Roboán y a la división del reino de Israel.

Según la tradición bíblica, los hebreos se libraron de tales trabajos fugándose. El Éxodo habla primero de negociaciones de los hebreos con el Faraón, para que les permita salir, y luego de huida, al no obtener su permiso. Las dos actitudes parecen verosímiles, a juzgar algunos documentos extrabíblicos.

En efecto, el papiro Anastasi VI, de finales del s. XIII a.C., conserva el relato de un funcionario de frontera del tiempo de Seti II, en el que se puede leer:

> «Otra comunicación para mi señor: hemos terminado de hacer pasar a las tribus de los Shosu de Edom por la fortaleza de Merneptah-hotep-her-Maat, Vida, Salud, Fuerza, que está en Cheku, hasta los estanques de Pitón de Merneptah-hotep-her-Maat, que están en Cheku, con el fin de mantenerlos con vida y mantener vivos sus rebaños, según el deseo del faraón, Vida, Salud, Fuerza, el sol perfecto de todo el país, en el año 8».

De esta carta se desprende que en la frontera del delta oriental del Nilo, fortificada con muros y torres, ocasionalmente se permitía pasar a determinados grupos de asiáticos. Se mencionan en concreto los *s'sw*, grupos de beduinos de la península del Sinaí.

Por otro lado, el papiro Anastasi V, también de finales del s. XIII a.C., relata la persecución de los esclavos que han huido de Egipto hacia el desierto del Sinaí. Si se une este dato al del papiro Leide 348, anteriormente citado, no parece inverosímil que un grupo de *'apiru* (¿hebreos?) haya huido al Sinaí para librarse de la esclavitud en Egipto.

En conclusión, algunos elementos básicos del relato del Éxodo parecen más bien fiables. Con todo, la oscuridad predomina sobre la luz. Aunque haya un trasfondo de verdad en los relatos del Éxodo, quedan muchos puntos sin aclarar. ¿Quién fue el Faraón del éxodo: Ramsés II, Mernepta o Seti II? ¿Qué tribus entraron en Egipto: las de la "casa de José" (Efraín y Manasés), como sostiene la mayoría, o también las de Leví y Simeón? ¿Cuánto tiempo permanecieron: 400 años (Gn 15,13), 430 (Ex 12,40) ó 480 (1 R 6,1)? ¿Cuándo y por dónde salieron? ¿Qué acontecimientos precedieron la salida?

Los datos históricos y reales, de suyo difíciles de determinar e imposibles de probar, se mezclan con los ficticios y con los teológicos. Los textos referentes al éxodo son esencialmente narrativos. Una narración puede incluir elementos históricos, legendarios y míticos. En cualquier caso, debe quedar claro que su verdad no se mide por su correspondencia con el hecho verificable.

2.2. Historicidad de Moisés

«Una gran revelación moral y religiosa no es obra de un sindicato moral, sino que se debe a la inspiración de una gran personalidad» (R. H. Charles). Con argumentos de este tipo se ha querido probar a veces la historicidad substancial de Moisés, pero la cuestión no es tan sencilla.

Del análisis de la historia de las tradiciones, Noth llega a la conclusión de que el Pentateuco se halla estructurado por cinco temas fundamentales: la salida de Egipto, la conquista de la tierra, la promesa a los patriarcas, la marcha a través del desierto y la revelación del Sinaí. Exceptuado el tema de la promesa a los patriarcas, Moisés está presente en los otros cuatro temas. Pero, dado que estos temas fueron primitivamente independientes, Moisés no pudo haber sido original de los cuatro. ¿A cuál perteneció en primer lugar? Según este autor, la única tradición mosaica segura sería la de la tumba de

Moisés en Transjordania. A través de la tradición de la tumba, habida cuenta de su ubicación en el camino de los israelitas hacia la tierra prometida, Moisés entró en contacto con el tema de la conquista de la tierra. De éste, saltó luego a los otros tres temas, convirtiéndose en su protagonista. En esta perspectiva, originariamente Moisés no constituyó parte integrante de ninguno de los temas fundamentales del Pentateuco, sino tan sólo de su elaboración posterior.

Esta teoría ha suscitado muchas reacciones entre los historiadores y los exegetas. Según algunos, existe un fondo de verdad en la intuición sobre la tumba de Moisés, dada la conexión entre la muerte de un personaje y su narrador: de la muerte del personaje, el narrador toma pie y saca fuerzas para relatar su vida. Pero, por pertinente que parezca esta observación, resulta harto difícil explicar la importancia de Moisés en las tradiciones del Pentateuco si no existen otros elementos históricos además del de la tumba.

Por eso, en orden a una reconstrucción histórica de las tradiciones mosaicas, otros estudiosos parten del nombre de Moisés. *Moisés* es la forma hebraizada de un nombre egipcio, del que dan testimonio fehaciente personajes tan conocidos como *Tut-mosis*, *Ah-mosis*, *Ramses*. Se trata, en todos estos casos, de nombres teóforos compuestos (*X* / tal dios-«ha nacido»), de los que el nombre de Moisés habría conservado el segundo elemento. Si Moisés llevó tal nombre, parece legítimo asumir que es porque tuvo realmente contactos con Egipto. En apoyo de esta afirmación, se aducen algunos documentos extrabíblicos, entre los que destaca un papiro de la XIII dinastía, en el que se registra una lista de semitas que llevan nombres egipcios. En realidad, este dato añade cierta verosimilitud, pero nada más. En el AT figuran otros nombres egipcios, como Pinjás, hijo de Elí (1 S 1,3), cuyos padres probablemente no estuvieron en Egipto. Datos como éste prueban más bien un conocimiento general de cuestiones egipcias en el antiguo Israel.

Por otro lado, no deja de ser chocante que tanto la vida como la obra de Moisés hayan pasado totalmente desapercibidas en los pueblos y culturas del entorno de Israel. Cualquier reconstrucción histórica, por muy lograda que parezca, contará siempre con una buena dosis de subjetivismo. Los datos más seguros alternarán, por fuerza, con otros más hipotéticos. Hasta nosotros sólo han llegado testimo-

nios indirectos y, para colmo, envueltos en el ropaje de las leyendas. Seguramente existe un núcleo histórico, pero ¿cómo atinar con él? En realidad, se sabe mucho menos del Moisés de la historia que del Moisés de la fe.

2.3. El éxodo y el Sinaí

Desde hace tiempo, la exégesis histórico-crítica ha venido afirmando que la tradición del Sinaí es un cuerpo extraño, situado entre las tradiciones del desierto y de la conquista de la tierra. Von Rad ha notado que la tradición del Sinaí falta en los antiguos «credos históricos» (Dt 26,5-9; 6,21-24; Jos 24,2-13; etc.), no así en el «credo histórico» más reciente de Ne 9 (cf. vv. 13s). De aquí se puede deducir que la tradición del Sinaí tuvo, en un principio, un origen y una historia independientes y que sólo tardíamente pasó a formar parte del conjunto del Pentateuco.

En la misma dirección parece apuntar el hecho de que los profetas clásicos primitivos guarden un silencio total sobre los acontecimientos del Sinaí. Se refieren a los eventos del éxodo (cf. Is 11,16; Jr 32,21; Os 2,17; 11,1; 12,10; 13,4; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 7,15) o al protagonismo de Moisés, Aarón y María en ellos (Mi 6,4; cf. Os 12,14), así como al tiempo del desierto (Jr 2,2-6; Os 2,26s; 13,5; Am 2,10) y a la alianza de Yahvé con los padres (Jr 7,22s; 11,7; 31,32; 34,13ss; Ez 20), pero nunca aluden a la proclamación de los mandamientos por parte de Moisés ni al Sinaí como lugar de la alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel.

Si a los datos anteriores se añaden los diferentes nombres para referirse a la montaña (Sinaí, Horeb, Montaña santa, etc.) y las interpretaciones sobre el sentido y alcance de los acontecimientos relacionados con estos lugares, se afianza la impresión de que la tradición del Sinaí tuvo una vida independiente de las tradiciones del éxodo y de la conquista. En consecuencia, se pone en duda su trasfondo histórico actual, a la par que se refuerza la hipótesis de una leyenda cultual.

Con todo, varios autores se han resistido y continúan resistiéndose a separar las tradiciones del éxodo y del Sinaí. Hay quien sostiene que el contenido de la tradición del Sinaí no es un acontecimiento histórico del mismo tenor que los eventos históricos de la salida de

Egipto y la entrada en Canaán, sino un encuentro con Dios. No faltan tampoco quienes ven algunos indicios de unión entre el Sinaí y el éxodo, especialmente entre la montaña de la vocación de Moisés (Ex 3,1ss) –donde va el grupo liberado a dar culto (Ex 3,12; cf. 3,18; 5,3; 7,16.26; 8,16; 9,1.13)– y Ex 18,12. El hecho de que estos motivos sólo reaparezcan parcialmente en Ex 19ss se interpreta como una tendencia deliberada a romper con la tradición madianita (representada en Ex 3,1ss y 18,12) o a disimular la conexión de la montaña de Dios con los madianitas y con un culto preisraelita de Yahvé. El aislamiento de los acontecimientos del Sinaí sería, al menos en parte, la consecuencia de una corrección dogmática más tardía.

3. Cuestiones teológicas

Dios es el protagonista por excelencia del Éxodo. Para cerciorarse de ello, basta comprobar los numerosos pasajes en que Dios lleva la voz cantante y dirige la acción.

3.1. YHWH, el Dios que salva

En las tradiciones patriarcales del Génesis, la forma más normal para referirse a Dios es relacionándolo con los patriarcas: «el Dios de Abrahán», «el Dios de Jacob», etc. Este Dios, sin nombre, se revela a Moisés en los términos siguientes:

> Moisés dijo a Dios: «Si yo me presento ante los israelitas y les digo: el Dios de vuestros padres me envía a vosotros y me preguntan cuál es su nombre ¿qué voy a responderles?»Dios dijo a Moisés: «Esto dirás a los israelitas: YHWH, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob me manda a vosotros. Éste es mi nombre para siempre» (Ex 3,13-15).

Los estudios narratológicos ponen de relieve el nombre, como un modo de caracterizar al personaje. El nombre, más que una cualidad, indica una constelación de cualidades; añade singularidad a todas las características de un personaje. Los nombres propios, en las narraciones, tienen con frecuencia una función anticipadora. En este sentido, no sería exagerado afirmar que «toda la historia del éxodo se puede leer como definición narrativa de este nombre».

En el contexto inmediato de la revelación del nombre divino, Yahvé se presenta a Moisés como quien está con él para el servicio del pueblo, en beneficio de Israel (3,10ss; 4,12ss). Dada la situación de Israel (3,7), la acción divina es liberadora (3,8). El Éxodo muestra a Yahvé como un Dios comprometido en los acontecimientos que afectan a Israel. El origen de la religión yahvista se halla indisolublemente unido al proceso de liberación socio-política de un grupo de hebreos marginados y explotados por los egipcios. En tales circunstancias, la acción de Yahvé se corresponde directamente con la situación del grupo, alcanzando una dimensión socio-política y no sólo religiosa. El primer acto salvífico de Yahvé, por el que se reveló como el Dios de la salvación, fue de carácter político y social. La intervención de Yahvé en favor de Israel le llevó a un enfrentamiento con Faraón.

El Dios del éxodo actúa unas veces directamente y otras de modo indirecto, a través de Moisés (Ex 14 ofrece un buen ejemplo al respecto). Moisés es el protagonista humano del éxodo, llamado por Dios para llevar a cabo su acción liberadora (3,8-10; cf. 6,13.26-27). Colaboran también, entre otros, las mujeres mencionadas al principio y al final de la sección (Ex 1,15ss; 15,21). Curiosamente unas mujeres liberadas dirigen la celebración de la libertad que comenzó cuando otras mujeres se negaban a participar en la opresión y que fue realizada plenamente mediante la solidaridad de Yahvé con los oprimidos.

Si Moisés es el protagonista humano del éxodo, Faraón es el antagonista. Antagonista divino, si se mira desde la teología egipcia; antagonista humano, aunque poderoso, desde la perspectiva del AT. El texto proclama la intervención divina al lado de los humildes, de los oprimidos, y el triunfo de éstos sobre la máxima potencia de la época y sobre su soberano, considerado un ser divino. El libro del Éxodo presenta a Yahvé y a Faraón enfrentados desde el principio hasta el final del relato. Según Ex 4,22-23, Yahvé considera a Israel como su "hijo primogénito" y exige a Faraón que suelte las amarras con que esclaviza a Israel, amenazándole con matar a su "hijo primogénito" si no lo hace así.

Esta confrontación de poderes, justo al comienzo de los acontecimientos del éxodo, apunta ya al momento definitivo de la última plaga o muerte de los primogénitos de Egipto, y a la liberación de

Israel en el milagro del Mar, donde Yahvé despliega toda su fuerza, destruyendo el ejército del Faraón. Antes de llegar al desenlace final, Yahvé se irá dando a conocer poco a poco e irá mostrando su soberanía.

3.2. Conocimiento y soberanía de YHWH

Una vez que los hebreos conocen el nombre de su Dios («Yahvé es nuestro Dios»; Ex 3,18), se dirigen al Faraón en nombre de Yahvé. Pero el Faraón pregunta «¿Quién es Yahvé?», al mismo tiempo que asegura no conocerlo (5,2). La respuesta a esta cuestión llega en Ex 6,2-8. En los estudios clásicos, este texto se suele considerar como el relato sacerdotal de la vocación de Moisés, pero se puede explicar también como un "oráculo de respuesta", del mismo tipo que las "disputas" de Ezequiel. Este tipo de oráculos suele responder a una objeción o crítica previa. A la pregunta del Faraón sobre Yahvé y a su objeción de que no lo conoce, Yahvé responde: «Yo soy YHWH». Esta fórmula no sólo abre y cierra el oráculo (6,2.8), sino que se repite también en el medio (v. 6). Más aún, en 6,3 se añade: «Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como 'El Shaddai, pero no les di a conocer mi nombre». La verdadera respuesta que Dios da al Faraón es su nombre de YHWH, como afirmación de su poder de salvación. Lo esencial aquí es la revelación de la identidad y naturaleza de YHWH, en relación con la historia de Israel, de la que Ex 6,2-8 ofrece una síntesis.

En Ex 7,5, el nombre de YHWH va ligado a la fórmula de reconocimiento, en la que se expresan las medidas de poder que Él va a adoptar: «para que los egipcios sepan que yo soy Yahvé cuando extienda mi mano contra Egipto y saque a los israelitas ...» La afirmación del Faraón, cuando dice desconocer a Yahvé, añade: «No conozco a Yahvé y no dejaré salir a los israelitas (5,2). La respuesta de Yahvé al Faraón implica lo siguiente: Yo soy Yahvé y sabrán que yo soy Yahvé cuando me vean actuando, cuando saque a Israel de Egipto. Por consiguiente, Yahvé es el Dios con poder para liberar / salvar a Israel.

Ex 1,1 - 15,21 pasa de una situación de opresión a otra de liberación (trama de acción). El relato reviste un colorido épico con tensión dramática. El Dios del éxodo o Dios salvador se enfrenta con numerosas resistencias, sobre todo con la de Faraón, que se comporta como un "anti-dios". La trama de acción se mezcla con una trama

de revelación. En un primer momento, el Faraón dice desconocer a Yahvé (5,2) y Moisés no sabe cómo presentar a los israelitas al Dios que le llama para liberar a su pueblo de Egipto (3,13ss). Pero, tras una serie de acontecimientos, Yahvé se revela / "se da a conocer" a los israelitas y a los egipcios (14,25.30s.).

El verbo *yd'* ("conocer", "reconocer") es una de las palabras clave de Ex 1-15. Aparece en relación con Dios, con los israelitas y con los egipcios. En todos los casos, tiene una función estructurante. En cuanto al *conocimiento de Dios*, destacan tres textos: Ex 2,25b; 3,19a; y 6,3. En Ex 2,25, la expresión aparece truncada: «Dios vio a los israelitas; Dios conoció ...» (¡así!). La versión griega, probablemente con razón (cf. 6,3), traduce: «y se hizo conocer por ellos». Este pasaje, de la tradición sacerdotal, es un resumen histórico que prepara la revelación hecha a Moisés (6,2 - 7,7). Ex 3,19a se refiere a otro conocimiento de Dios: Dios sabe que Faraón no les dejará partir.

Respecto del *conocimiento de los israelitas* se pronuncian Ex 6,7 y 10,2. En ambos textos, se trata de que los israelitas reconozcan que Yahvé es su Dios: el primero, se dirige a la generación del éxodo y el segundo, a las generaciones futuras. Los sucesos de Egipto se han de conservar en la memoria para que sirvan de revelación permanente a las generaciones venideras.

El *conocimiento del Faraón y de Egipto*, en fin, está respaldado por varios textos. La referencia de Ex 1,8: «subió al trono en Egipto un faraón nuevo que no había conocido a José», aunque no tiene por objeto directo a Yahvé, guarda cierta relación con el 'ateísmo' de la primera parte de la narración. Este texto no sólo remite a los relatos patriarcales precedentes, sino también a los relatos que siguen, donde el desconocimiento de Dios, por parte del faraón y de los egipcios, es uno de los elementos más significativos (cf. 5,2; 7,3-5). Entre los objetivos de la tercera parte de la narración está que el rey y los egipcios conozcan a Yahvé. El Faraón y los egipcios tendrán que (re)conocer: 1) «que Yo soy Yahvé» (7,17; 8,18; 10,2); 2) «que no hay como Yahvé» (8,6); 3) «que no hay como Yo en toda la tierra» (9,14); 4) «que a Yahvé pertenece todo el mundo» (9,29). La expresión «Yo soy Yahvé» denota el señorío de Yahvé sobre todo el mundo, esto es, sobre los israelitas y sobre los egipcios (Ex 14,4.18.25). La identidad de Yahvé refleja una dimensión universal.

El (re)conocimiento de Yahvé está directamente relacionado con su *soberanía*. Uno de los temas fundamentales del libro del Éxodo consiste en saber quién es el verdadero soberano de Israel y, en consecuencia, si Israel tiene que servir a Faraón o a Yahvé. Las fórmulas de reconocimiento tienen como objetivo último mostrar la soberanía de Yahvé. Puesto que el Faraón no reconoce a Yahvé y le ofrece resistencia, Yahvé tiene que obrar prodigios y luchar hasta vencerle. Esto convierte a Yahvé en guerrero y rey soberano. Así aparece en el "milagro" del mar (Ex 14) y así lo ensalza el Cántico de Moisés (Ex 15,3.17). El corazón de la tradición del éxodo parece haber sido siempre la destrucción de los perseguidores (14,27; 15,2.21). Este recuerdo de una acción militar de YHWH forma el contenido específico y, en todo caso, es el objeto más antiguo de la profesión de fe en la liberación de Egipto.

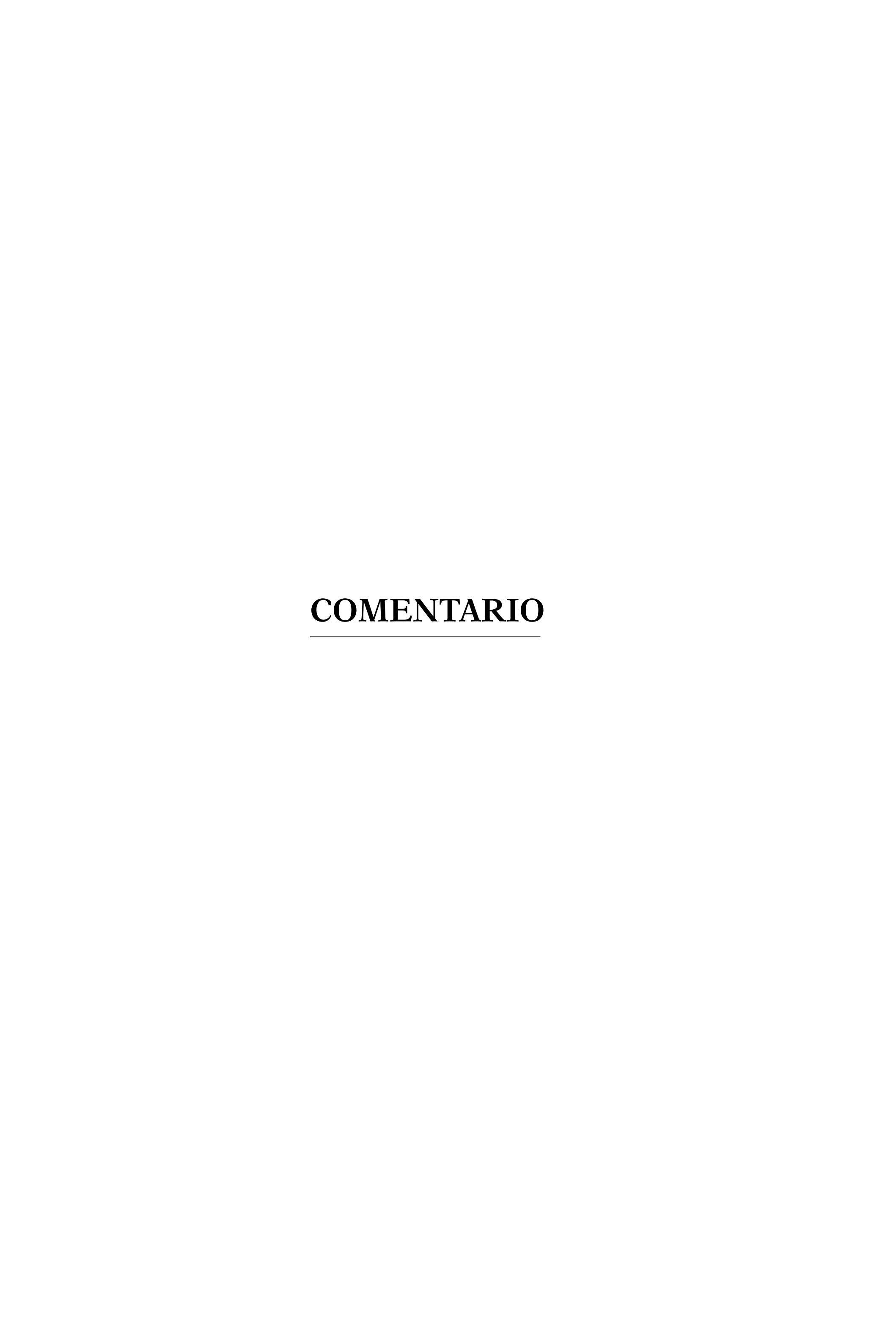
Ahora bien, ¿qué tipo de soberanía ejerce Yahvé? Los caminos de Yahvé contrastan con los de Faraón (comparar Ex 3,7-10 con 5,5-18). En el libro del Éxodo, se advierte una dinámica que va de la esclavitud forzada al Faraón al servicio libre a Yahvé. Con la presencia de Yahvé en el santuario como rey (Ex 15,17) y con la presencia de su gloria en el tabernáculo (Ex 40,35-38), Yahvé afirma su soberanía en medio del pueblo. Israel, libremente, reconoce a Yahvé como su Dios y le rinde culto como a su rey soberano. En el Próximo Oriente antiguo, la divinidad afirma su soberanía en el momento de la consagración del templo. Ex 40,35-38 probablemente guarda relación con la consagración del templo (cf. 1 R 8,10-13; 2 Cro 5,11-6,2; Ez 43,1-7).

3.3. Relación entre el Dios del éxodo y el del Sinaí

Yahvé aparece en relación con los acontecimientos del éxodo (cf. Ex 15,21; Os 12,10; 13,4) y con los del Sinaí (Ex 19,3.20; 24,9.12s; Dt 33,2; Jc 5,4s; Sal 68,9). A juzgar por estos textos, Yahvé pertenece a ambas tradiciones. El elemento constitutivo en la tradición del Sinaí es la venida de Dios, y el efecto de esta venida es la salvación de su pueblo.

La montaña de Dios es el punto de partida para el Dios de la salvación, no sólo un lugar de parada en la ruta del desierto. En Jc 5,4-5, el Sinaí se presenta como la montaña de donde Dios viene para salvar. Allí se inició el éxodo (Ex 3) y allí se realizó el encuentro entre Dios y el pueblo.

En el texto actual del Éxodo, la montaña santa es el escenario de acontecimientos tan significativos como la *teofanía*, la concertación de la *alianza*, la instauración del *culto* y la donación de la *ley*. En todos ellos, el protagonista principal es Yahvé.



COMENTARIO

CAPÍTULO 1

LA LIBERACIÓN DE EGIPTO

1. ISRAEL EN EGIPTO

Ex 1,1 - 15,21 narra la opresión, mediación y liberación de los hebreos (cc. 1-14). La narración tiene momentos de gran tensión y dramatismo. Un pueblo es retenido y oprimido injustamente. Se multiplican los esfuerzos para obtener su libertad, que se retrasa una y otra vez. Finalmente, llega la solución: el pueblo logra escapar. Es el desenlace feliz de una historia, que se corona con cantos de victoria (15,1-18.21).

Como en los relatos clásicos, en esta primera sección del Éxodo se puede distinguir una trama compleja con tres partes: planteamiento (1,1 - 7,7), nudo (7,8 - 13,16) y desenlace (13,17 - 15,21). Si no se puede negar la existencia de una trama narrativa, que da cierta unidad al conjunto, tampoco se pueden ocultar ciertas diferencias en el texto, que invitan a pensar en una composición más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista.

El planteamiento (1,1 - 7,7) expone el problema de la opresión de Israel como primer paso para acometer su solución. Uno tras otro van entrando en escena los protagonistas del relato: Israel (c. 1), Moisés (c. 2) y YHWH (cc. 3-4) y sus principales antagonistas: Faraón y Egipto (c. 1). A ellos se suman otros personajes de menor rango, con una función más limitada, pero significativa: las comadronas (c. 1), María, la hermana de Moisés, y la hija de Faraón (c. 2), Aarón (c. 4), etc. Indudablemente, el personaje clave es YHWH. Desde que entra en escena, se hace cargo del problema de la opresión y diseña

un plan de salvación, en el que se verán envueltos todos los otros personajes, tanto los protagonistas como los antagonistas.

La narración comienza en Egipto y continúa en Madián y en el Horeb, para volver nuevamente en Egipto, lugar de opresión y de salida / liberación.

Prosperidad de los hebreos en Egipto (1,1-7)

**1 1 Estos son los nombres de los israelitas que fueron a Egipto con
Jacob, cada uno con su familia: 2 Rubén, Simeón, Leví, Judá,
3 Isacar, Zabulón, Benjamín, 4 Dan, Neftalí, Gad y Aser. 5 Los descen-
dientes de Jacob eran setenta* personas. José estaba ya en Egipto.
6 Luego, murió José, y todos sus hermanos, y toda aquella genera-
ción; 7 pero los israelitas eran fecundos y se propagaban; se multi-
plicaban y hacían muy fuertes y llenaban el país.**

V. 1 El texto hebreo comienza con la conjunción «y» (cf. Lv 1,1; Nm 1,1), que la traducción griega de los LXX y la Vulgata omiten.

V. 5 Algunos mss de Qumrán (4QExod[b], 4QGen-Exod[a]) y los LXX leen «setenta y cinco».

Los vv. 1-7 tienden un puente entre el libro del Génesis, al que remiten, y el del Éxodo, al que introducen. Se abren y se cierran con una referencia a los israelitas (*b^{e}nê yiśrāʼēl* / hijos de Israel), pero mientras que en el v. 1 los israelitas son los hijos de Jacob, en el v. 7 son el pueblo de Israel.

El orden de los nombres de los hijos de Jacob / Israel (vv. 1-4) coincide con el de Gn 35,23-26, donde son enumerados de acuerdo con sus madres: primero los hijos de Lía y Raquel; luego los hijos de Bilhá y Zilpá, las dos esclavas. El número “setenta” (v. 5) es el mismo que el de Gn 46,27 (cf. Dt 10,22).

El v. 6 reseña la muerte de José, de sus hermanos y de toda la generación que descendió a Egipto con Jacob. Se marca así el final de un período. Por el contrario, el v. 7 señala el inicio de una nueva generación y de un nuevo período en la historia de Israel. El cambio realizado es realmente decisivo: de la familia de Jacob se pasa al pueblo de Israel. A diferencia de Gn 12-50, donde se relata la historia de una familia, en el Éxodo se expone la historia de un pueblo.

La multiplicación de los israelitas (v. 7) reenvía a la bendición de Gn 1,28; 9,1-7 y a las promesas a los patriarcas (cf. Gn 12,2; 17,2-6; 48,4). El nacimiento de Israel como pueblo se halla ligado de este modo con la línea patriarcal y, en última instancia, con las bendiciones de la creación. Pero la historia que sigue es completamente nueva, puesto que la opresión de Israel en Egipto carece de antecedentes en el Génesis.

Tiranía de los egipcios (1,8-22)

[8] Surgió en Egipto un nuevo rey, que no había conocido a José; [9] y dijo a su pueblo: «Mirad, el pueblo de Israel es más numeroso y fuerte que nosotros. [10] Actuemos sagazmente contra él para que no siga multiplicándose, no sea que, en caso de guerra, se alíe también él con nuestros enemigos, luche contra nosotros y se marche del país.» [11] Entonces les impusieron capataces para oprimirlos con duros trabajos; y así edificaron para el Faraón las ciudades de depósito: Pitom y Ramsés. [12] Pero cuanto más les oprimían, tanto más se multiplicaban y crecían, de modo que los egipcios llegaron a temer a los israelitas. [13] Los egipcios* esclavizaron brutalmente a los israelitas, [14] y les amargaron la vida con dura servidumbre, con los trabajos del barro, de los ladrillos, del campo y con toda clase de servidumbre. Los esclavizaron brutalmente.

[15] Además, el rey de Egipto dijo a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Sifrá, y la otra Puá: [16] «Cuando asistáis a las hebreas, fijaos bien*: si es niño, matadlo; si es niña, que viva.» [17] Pero las comadronas temían a Dios, y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños. [18] El rey de Egipto llamó a las comadronas y les dijo: «¿Por qué habéis hecho esto y dejáis con vida a los niños?» [19] Respondieron las comadronas al Faraón: «Es que las mujeres hebreas no son como las egipcias; son más robustas, y antes que llegue la comadrona, ya han dado a luz.». [20] Dios premió a las comadronas. El pueblo se multiplicaba y se hacía muy fuerte. [21] Y a las comadronas, porque temían a Dios, les concedió descendencia.

[22] Entonces el Faraón ordenó a todo su pueblo: «A todo niño recién nacido arrojadlo al Río*; pero a las niñas dejadlas con vida.»

V. 13 El hebreo dice *miṣrayim* (literalmente «Egipto»), pero todas las versiones antiguas traducen este término por «los egipcios» no sólo aquí, sino siempre que se refiere a las personas y no al país.

V. 16 El texto hebreo añade *'al-hā'obnayim*. El término *'obnayim* es de difícil traducción e interpretación. Unos lo traducen por «las dos piedras», otros por «los dos asientos» («fijaos bien *en las dos piedras / en los dos asientos*»). En el primer caso, podría referirse a «los testículos»; en el segundo, a «los pedestales» sobre los que las mujeres apoyaban sus piernas durante el parto.

V. 22 Se refiere al Nilo, el río por excelencia de Egipto.

Los vv. 8-22 constan de tres "pequeñas unidades" (vv. 8-14.15-21.22), en las que se exponen tres medidas represoras del Faraón de Egipto contra los israelitas. Cada unidad se abre con un discurso del Faraón, precedido por una breve fórmula introductoria (vv. 9-10.15-16.22). El relato que sigue refleja el fracaso de tales medidas (vv. 11-14.17-21; 2,1-10).

La actitud hostil del Faraón se justifica por la subida al trono de Egipto de un Faraón nuevo que no había conocido a José (v. 8) y por el crecimiento y propagación de los israelitas, que representan un peligro para los egipcios (vv. 9-10; cf. 1,7). La opresión parte, por tanto, del desconocimiento, para fundarse luego como razón de estado. El conocimiento ocupa un lugar relevante en la "trama de revelación" (ver la Introducción, § 3.2). Curiosamente, el motivo inicial de la opresión apunta ya al desenlace de toda la historia: «... y se marche del país» (v. 10; cf. 13,17-14,31).

La opresión engendra la esclavitud: «los egipcios esclavizaron brutalmente a los israelitas y les amargaron la vida con dura servidumbre» (vv. 13-14). Hasta cinco veces se repite la raíz *'bd*, en el breve espacio de estos dos versículos, para describir la esclavitud. Pitom y Ramsés se convierten en símbolos de opresión, y Egipto pasará a la tradición israelita como «casa de esclavitud» (Ex 13,3.14; 20,2; Dt 5,6; 6,12; etc.). El Faraón y su corte consideran a los israelitas como «sus esclavos» (cf. Ex 14,5).

Pero, lejos de lograr su objetivo, los trabajos forzados llevan a una mayor propagación de los israelitas (v. 12). Ello provoca el mandato del Faraón de dar muerte a los neonatos hebreos (vv. 15-21). Por primera vez en el capítulo, se nombra explícitamente a Dios (vv. 15.20-21). Implícitamente ya estaba aludido en 1,7.12. En los vv. 15-21, el nombre de Dios se relaciona con el comportamiento de las parteras y

con la fecundidad (vv. 20-21). Dios es la fuente de la fecundidad, y las parteras son símbolos de vida y libertad. Tras la negación de las comadronas a colaborar en la opresión, despunta la futura liberación.

El mandato de echar al río a los neonatos hebreos (v. 22) encierra un hecho chocante: el Nilo, fuente de vida en Egipto, se convierte en lugar de muerte.

2. Juventud y vocacion de Moisés

Tras el relato del nacimiento de Moisés (2,1-10), se recoge una serie de episodios correspondientes a su juventud (2,11 - 7,7), entre los que destacan los dos relatos de su vocación: el primero, sobrecargado con algunos dobles y repeticiones, en 3,1 - 4,17; el segundo, interrumpido por la genealogía de Moisés y Aarón (6,14-27), en 6,2-13 + 6,28 - 7,7. Entre ambos relatos (situados respectivamente en Madián y en Egipto) se intercala la vuelta de Moisés a Egipto y el encuentro con Aarón (4,1-31), más la primera entrevista de Moisés y Aarón con el Faraón y las consecuencias de ésta (5,1 - 6,1).

En la estructura narrativa de 3,1 - 4,17, los diálogos adquieren un papel vital. Si se prescinde de unos pocos versículos del narrador (3,1-2*.4a.6b; 4,3.4b.6.7.14*), los demás son diálogos de Dios con Moisés. La iniciativa y la voz cantante la lleva siempre Dios. Las respuestas de Moisés apenas si representan una quinta parte en el conjunto de los diálogos. La mayoría de los exegetas califican este pasaje como un relato de vocación, en el que se pueden distinguir los siguientes puntos: a) descripción de la necesidad: 3,7.9; b) misión: 3,10.16; 4,12a; c) objeción: 3,11.13; 4,1.10.13; d) asistencia divina: 3,12a.14-15; 4,5.8-9.12b.15; e) signo: 3,12; 4,3-4.6-7.9b.

Para los estudios histórico-críticos tradicionales, los dobles y las repeticiones se explican en buena medida como resultado de la unión de dos fuentes diferentes. Los versículos que caen fuera del esquema, en especial los vv. 1-6 del c. 3, podrían explicarse como un complemento del relato de vocación mediante un relato teofánico; 3,16-22 sería también una adición redaccional. Para los estudios literarios, en cambio, el texto es homogéneo. Algunos autores proponen una estructura con dos formas y funciones, distinguiendo cuatro campos semánticos, cada uno con sus verbos específicos: a) el del 'ver' (*rā'â*: vv. 2.3.4.7.9): 3,3-9; b) el del 'enviar' (*hālak*: vv. 10.11.16.18.19.21, y *šālaḥ*:

vv. 10.12.13.14.15): 3,10-22; c) el del ‘creer’ (*’āman*: vv. 1.5.8.9): 4,1-9; 4); d) el del ‘hablar’ (*dābar*: vv. 10.12.14.15.16): 4,10-17. Distinguen, además, seis “cuadros” (pequeñas unidades o escenas), parcialmente coincidentes con las divisiones de los campos semánticos:

1. escenificación: visión de la zarza (3,1-6);
2. deseo / petición de Dios: sacar a Israel de Egipto (3,7-12);
3. revelación del nombre de YHWH (3,13-15);
4. plan de Yahvé (3,16-22);
5. demostración del poder de Yahvé (4,1-9);
6. misión de Aarón (4,10-17).

Para tales autores, la vocación de Moisés pasa a segundo plano. Ex 3-4 destaca sobre todo la figura y la acción de “Yahvé nuestro Dios” (*yhwh ’ĕlōhênû)*. Esta fórmula aparece por primera vez en Ex 3,18, sobre un total de 101x en la Biblia Hebrea. En el Pentateuco, reaparece en Ex 5,3; 8,6.22.23; 10,15.26, y 23 veces en el Deuteronomio. La afirmación *Yahvé (es) nuestro Dios* encierra todo un programa. Yahvé no sólo es el Dios de los padres, sino también el Dios del pueblo (3,7-22) y de las personas (3,4.10; 4,14), el señor de la historia (3,16-22) y de la naturaleza (4,3-9), y el creador de los seres humanos (4,11).

Por su lenguaje, construcción y técnica narrativa, Ex 3,1 - 4,18 constituye una unidad que se destaca del contexto inmediato, de tal modo que 4,19 se puede leer fluidamente como la continuación de 2,23a. Ex 3,1 - 4,18 sintetiza y remite a las narraciones patriarcales del Génesis, a la par que anticipa los acontecimientos de la liberación de Egipto. Desde el punto de vista histórico-crítico, Ex 3,1 - 4,18 sería un texto muy tardío.

Nacimiento y juventud de Moisés (2,1-10)

2 [1]Un hombre* de la casa de Leví tomó por mujer a una hija de
Leví. [2] La mujer concibió y dio a luz un hijo; y viendo que era
hermoso lo tuvo escondido durante tres meses. [3] No pudiendo
esconderlo por más tiempo, tomó una cestilla de papiro, la calafa-
teó con betún y pez, metió en ella al niño y la puso entre los jun-
cos, a la orilla del Río. [4] La hermana del niño se apostó a lo lejos
para ver lo que le pasaba.

**5 Entonces, la hija del Faraón bajó a bañarse en el Río, mientras
sus doncellas se paseaban por la orilla del Río. Ella divisó la cesti-
lla entre los juncos, y envió una criada para que la recogiera. 6 Al
abrirla, vio* que era un niño que lloraba. Se compadeció de él y
exclamó: «Es un niño de los hebreos.» 7 Entonces, la hermana del
niño dijo a la hija del Faraón: «¿Quieres que vaya y llame una nodri-
za hebrea para que te críe al niño?» 8 «Vete», le contestó la hija del
Faraón. Fue, pues, la joven y llamó a la madre* del niño. 9 Y la hija
del Faraón le dijo: «Toma este niño y críamelo, que yo te pagaré.»
Tomó la mujer al niño y lo crió. 10 Cuando creció el muchacho, se lo
llevó a la hija del Faraón, que lo adoptó y le llamó Moisés, dicien-
do: «Del agua lo he sacado»**

V. 1 En la genealogía de Moisés (6,14-25), el nombre de este hombre es Amrán (6,20).

V. 6 El texto hebreo, a diferencia de la versión griega, añade aquí «la criatura».

V. 8 En la genealogía de Moisés (6,14-25), el nombre de la madre es Yoquébed (6,20).

El relato del nacimiento y salvación prodigiosa de Moisés (vv. 1-10) se comprende a la luz de la tercera medida del Faraón (1,22). También aquí será decisiva la intervención de las mujeres. El episodio de los vv. 1-10 tiene carácter legendario. Su comienzo se asemeja mucho a la leyenda de Sargón el Grande, como muestra el siguiente extracto:

«Yo soy Sargón, el rey todopoderoso, el rey de Acad. (...)
Mi madre, la sacerdotisa, me concibió, me dio a luz en secreto.
Me puso en una cesta de juncos, cerró la tapa con brea.
Me echó al río, que no se levantó sobre mí.
El río me mantuvo a flote y me llevó a Akki, que sacaba agua del río.
Akki, el aguadero, me sacó cuando metió su jarro.
Akki, el aguadero, me tomó por su hijo y me educó.
Akki, el aguadero, me nombró su jardinero.
Cuando yo era jardinero, Istar me concedió su amor.
Y por cuatro (...) años yo ejercí como rey.
Yo goberné ...» (ANET, 119).

Esta leyenda probablemente se compuso en la época de Sargón II, que gobernó entre el 721 y el 705 a.C. Los círculos literarios que rode-

aron a Sargón II adoptaron y elaboraron la leyenda de Sargón el Grande (s. XXIV a.C.) con intención política e ideológica. Las semejanzas con Ex 2,1-10 han dado pie a algunos autores para llamar a Sargón "el Moisés acádico".

A pesar de estar narrada en primera persona, para darle visos de veracidad, la leyenda de Sargón no oculta su carácter ficticio. Leyendas parecidas se cuentan de Ciro, Perseo, Rómulo y Remo, entre otros. En todas ellas, se subraya la importancia de salvar el niño, no tanto por motivos humanitarios cuanto por la misión que se le va a confiar. Sargón será un gran rey, el fundador del imperio asirio, y Moisés será el libertador y fundador del pueblo de Israel.

En el v. 10 se interpreta el nombre de Moisés (en hebreo *mōšeh*) haciéndolo derivar del verbo hebreo *māšâ* («sacar»). En este sentido, Moisés sería «el que saca». Pero la hija del faraón no hablaba hebreo y la interpretación señalada no pasa de ser una etimología popular. De ahí que se haya discutido mucho acerca del verdadero origen y significado del nombre de Moisés. Lo más probable es que sea un nombre egipcio, del tipo de *Tut-mosis* («el dios Tut ha nacido»; para más datos, ver la Introducción, § 2.2).

Huida a Madián (2,11-22)

**11 Un día, cuando Moisés ya era mayor, fue adonde estaban sus
hermanos y vio sus duros trabajos; vio también cómo un egipcio
golpeaba a un hebreo, a uno de sus hermanos. 12 Miró a uno y a otro
lado y, no viendo a nadie, mató al egipcio y lo enterró en la arena.
13 Cuando salió al día siguiente, estaban riñendo dos hebreos. Y dijo
al culpable: «¿Por qué pegas a tu compañero?» 14 Él respondió:
«¿Quién te ha nombrado jefe y juez sobre nosotros? ¿Piensas ma-
tarme como mataste al egipcio?» Moisés tuvo miedo, pues se dijo:
«Ciertamente la cosa se sabe.» 15 Cuando el Faraón se enteró de lo
sucedido, buscó a Moisés para matarlo.**

**Moisés huyó de la presencia del Faraón, y se detuvo en el país de
Madián, donde se sentó junto a un pozo. 16 El sacerdote de Madián
tenía siete hijas, que fueron a sacar agua y llenar los abrevaderos
para dar de beber al ganado de su padre. 17 Pero vinieron unos pas-
tores y las echaron. Entonces, Moisés se alzó, las defendió* y abre-**

vó su ganado. [18] Ellas volvieron a casa de su padre Reuel* y él les preguntó: «¿Por qué habéis vuelto hoy tan pronto?» [19] Respondieron: «Un egipcio nos ha librado de las manos de los pastores; además nos ha sacado agua y ha abrevado el ganado.» [20] Preguntó entonces a sus hijas: «¿Dónde está? ¿Cómo habéis dejado solo a ese hombre? Invitadlo a comer.» [21] Moisés aceptó morar con aquel hombre, y él le dio a su hija Seforá. [22] Ella dio a luz un hijo y Moisés lo llamó Guersón*, pues dijo: «Forastero* soy en tierra extraña.»

V. 17 El verbo hebreo utilizado aquí es *yāšaʻ* (hifil), que significa «salvar», «rescatar».

V. 18 Los testimonios bíblicos sobre el suegro de Moisés (el sacerdote de Madián) son confusos: en Ex 3,1; 4,18 y 18,1-12 se le llama Jetró, y en Nm 10,29 aparece como «Jobab, hijo de Reuel el madianita, suegro de Moisés». En Jc 4,11 recibe también el nombre de Jobab, pero se le presenta como un quenita, y en Jc 1,16 es llamado «el quenita». En Ex 2,17, el nombre de Reuel es interpretado por muchos autores como una glosa, tomada erróneamente del nombre del padre de Jobab (cf. Nm 10,29).

V. 22 El significado que se da al nombre de Guersón (en hebreo *gēršōn*) sigue una etimología popular que sólo tiene en cuenta la primera sílaba: *gēr* («forastero»).

El relato de la juventud de Moisés se une con el anterior mediante las indicaciones temporales: «cuando creció el muchacho...» (v. 10); «...cuando Moisés ya era mayor» (v. 11). Los vv. 11-22 exponen tres episodios típicos (vv. 11-12.13-15a.15b-22), que permiten barruntar el temple del futuro jefe y libertador de Israel.

El primero (vv. 11-12) presenta a Moisés como hermano de los hebreos y solidario con ellos; más aún, como un abanderado contra la opresión egipcia. La educación recibida por Moisés en la corte (v. 10) le capacitó para valorar la libertad y la dignidad humanas. Sus hermanos vivían como esclavos, eran vejados y atropellados por los opresores. Solidarizarse con ellos no significaba resignarse y aceptar sus condiciones de vida, sino todo lo contrario. Esta primera intervención de Moisés no es fruto de un proyecto premeditado, sino de una reacción espontánea frente a una acción injusta.

En el segundo, Moisés advierte también las divisiones entre los hebreos e intenta mediar, pero es rechazado (vv. 13-15a). Los hebreos le echan en cara su comportamiento con el egipcio y no le aceptan como jefe o juez. Sólo miran el lado negativo de la acción de Moisés, sin apreciar lo que tiene de positivo, como lucha contra la opresión e intento de liberación. Moisés tiene que comprender que no se puede

sacar de la esclavitud a un pueblo que ha perdido el gusto por la libertad. Además, tiene que darse cuenta que su vida corre peligro. Por eso, la salida más airosa de momento será huir y refugiarse en un lugar más seguro.

El tercero cuenta la huida de Moisés de Egipto y el comienzo de su estancia en Madián (vv. 15b-22). Madián generalmente se sitúa en Arabia, al sur de Edom, al este del golfo de Ácaba. El folclore árabe ha conservado el recuerdo de una estancia de Moisés en esa región. Sin embargo, esta localización es posterior. Varios textos presentan a los madianitas como nómadas que frecuentaban las rutas de Palestina (Gn 37,28.36) o de la península del Sinaí (Nm 10,29-32) y que realizaban incursiones en Moab (Gn 36,35; cf. Nm 22,4.7; 25,6.18; 31,1-9; Jos 13,21). En 1 R 11,18 se da una indicación más precisa sobre su territorio: un príncipe de Edom, en su huida a Egipto, atraviesa Madián y luego Farán (el sur del Negueb, entre Cades y Egipto). Según esto, Madián no debe situarse en Arabia, sino en la península del Sinaí, al este del desierto de Farán, donde Dios se reveló a Moisés.

Ex 2,15b-22 es una "escena típica" que recuerda la huida de Jacob (Gn 29,1-14). El esquema formal de ambos relatos es prácticamente el mismo: 1) un señor parte para un país extranjero; 2) se para junto a un pozo de agua; 3) llega(n) una(s) muchacha(s); 4) se encuentran el señor y la(s) muchacha(s); 5) la(s) muchacha(s) vuelven a casa y cuenta(n) a sus familiares lo sucedido; 6) el extranjero es invitado a casa de la(s) muchacha(s); 7) matrimonio del extranjero con una de las muchachas. En Ex 2,15b-22, Moisés se encuentra con las hijas del sacerdote de Madián y las defiende frente a unos pastores, lo que le acredita una vez más como libertador. El empleo de los verbos *yāša'* y *nāṣal* en los vv. 17 y 19 subraya la función liberadora de Moisés en la gesta del éxodo.

Dios vuelve por Israel (2,23-25)

[23] Durante este largo período murió el rey de Egipto. Como los israelitas gemían y se quejaban de su servidumbre, el clamor de su servidumbre subió a Dios. [24] Dios escuchó sus gemidos y se acordó de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob. [25] Dios se fijó en los israelitas y reconoció... *

V. 25 El final del versículo aparece truncado. En el texto hebreo, el verbo *yāda'* («[re]conocer») carece de objeto. La versión griega de los LXX lee: «*se hizo* conocer *por ellos*». Al pasar de la forma activa a la pasiva se produce un cambio teológico considerable.

Los vv. 23-25 son de transición: cierran la serie de episodios narrados en 1,1 - 2,22, a la par que abren a los cc. 3-4. Si la referencia a la muerte de José (Ex 1,6) sellaba el final de un período, la reseña de la muerte del Faraón (2,23) permite vislumbrar un nuevo horizonte. Por primera vez se dice que los israelitas reaccionan ante la opresión de los egipcios y que Dios escucha (*šāma'*) las quejas de los israelitas, se acuerda de la alianza (*zākar berit*), se fija (*rā'â*) en ellos y los reconoce (*yāda'*). La mención de la opresión remite a los cc. 1-2, mientras que la alusión a Dios reenvía a los cc. 3-4 (cf. 3,7).

Del mismo modo que el desconocimiento del Faraón condujo a la opresión (1,8), el conocimiento de Dios y su reacción favorable a los israelitas llevará a la liberación. Ex 2,23-25 es una puerta abierta a la esperanza. Ex 3-4 apunta en la misma dirección: además de "ver", "escuchar" y "conocer", Dios decide intervenir y liberar a los hebreos.

La zarza ardiendo (3,1-6)

3 1 Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró, sacerdote
de Madián. Trashumando con el rebaño por el desierto, llegó
hasta Horeb, la montaña de Dios* . 2 Allí se le apareció el ángel* de
Yahvé en llama de fuego, en medio de una zarza. Moisés vio que la
zarza ardía, pero no se consumía. 3 Dijo, pues, Moisés: «Voy a acer-
carme para ver este caso extraño: por qué no se consume la zarza.»
4 Cuando Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de
en medio de la zarza: «¡Moisés, Moisés! Él respondió: «Heme aquí.»
5 Le dijo: «No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, por-
que el lugar que pisas es suelo sagrado.» 6 Y añadió: «Yo soy el Dios
de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de
Jacob.» Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios.

V. 1 Los manuscritos más importantes de los LXX omiten «la montaña de Dios». Ocurre lo mismo en el texto paralelo de 1 R 19,8. Acerca del Horeb (Sinaí), ver la Introducción a Ex 19-40.

V. 2 En hebreo *mal'āk* («mensajero»), que el griego traduce por *angelos*, de donde deriva la traducción española.

El episodio de la zarza ardiendo se corresponde con la primera de las seis escenas que integran 3,1 - 4,17 (ver la Introducción a la sección). Una vez presentado Moisés y descrito el escenario (v. 1), el texto se centra en la teofanía del Señor (vv. 2-6).

Moisés es presentado como pastor. En el Próximo Oriente antiguo, el pastor simboliza el liderazgo y el pueblo es comparado a menudo con el rebaño. En el AT hay varios ejemplos de pastores convertidos en líderes. Tal es el caso de David, a quien el Señor sacó de detrás del rebaño para hacerlo caudillo de su pueblo (1 S 16,11-13; 17,34-37; 2 S 5,2; 7,8) y de Amós, que tuvo que dejar el ganado para dedicarse a la misión profética (Am 7,15). También Moisés tendrá que dejar el rebaño para convertirse en jefe («ve... para que saques a mi pueblo»: Ex 3,10) y en profeta («vete... y diles»: Ex 3,17) de Israel.

Dios sale al paso de Moisés en el Horeb: primero se manifiesta el ángel de Yahvé (v. 2), luego Yahvé mismo (v. 4). La relación entre ambos personajes no es clara: por un lado, el ángel se identifica con Yahvé; por otro, parece identificarse con la llama de fuego (el fuego es un elemento común en las teofanías). En cualquier caso, se trata de un fenómeno extraño: una zarza que arde sin consumirse cautiva a Moisés. Al principio, Moisés se resiste a dar crédito a lo que ven sus ojos, pero cuando la voz de Dios le llama de en medio del fuego empieza a comprender y es cautivado por Dios. Ver y escuchar son presupuestos fundamentales para un encuentro auténtico y en profundidad con el Señor. En su obra *Moisés. La vida del profeta como itinerario espiritual*, Gregorio de Nisa comenta a propósito de este pasaje: «El milagro de la luz no sólo hería los ojos de Moisés. Algo todavía más extraño estaba ocurriendo: los rayos brillaban también en sus oídos. La gracia de la luz alcanzaba uno y otro sentido, iluminando la vista y abriendo el oído a enseñanzas eternas». Se pone así el énfasis en la iniciativa de Dios, que sale al paso de Moisés y le llama para una misión.

Misión de Moisés (3,7-12)

**7 Yahvé le dijo: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto,
he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufri-
mientos. 8 He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y**

para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. [9] Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. [10]Ahora, pues, ve: yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto.»

[11] Moisés dijo a Dios: «¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los israelitas?» [12]Dios le respondió: «Yo estaré contigo y esta será la señal de que yo te envío: Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto daréis culto a Dios en esta montaña.»

Esta segunda escena conecta directamente con la anterior. La teofanía no es un fin en sí misma: Dios se manifiesta a Moisés (3,1-6) para confiarle una misión (3,7-12).

Los vv. 7-10 contienen un discurso programático divino. Éste comienza y termina con una referencia al pueblo de Israel, al que Dios califica de «mi pueblo» (vv. 7.10). Dios ha visto la aflicción de su pueblo, ha escuchado su clamor y conoce sus sentimientos, todo lo cual le mueve a *librarlo* (vv. 7-9). La misión de Moisés está encaminada precisamente a esta liberación: Dios confía al pastor del ganado de Jetró la misión de guiar a su pueblo, de sacarlo de Egipto (v. 10).

Los vv. 11-12 describen la reacción de Moisés ante la misión de Dios (v. 11) y la respuesta divina (v. 12). Moisés se resiste. El que, al oír la voz de Dios que le llamaba, no dudó en responder: «Heme aquí» (3,4), ahora, al oír la voz de Dios que le envía, se pregunta: «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los israelitas?» (v. 11). Esta objeción, a la que seguirán otras, tiene clara respuesta por parte de Dios: «Yo estaré contigo» (v. 12). La eficacia de la misión no depende de Moisés, sino de la asistencia divina. Moisés ya había intentado por cuenta propia salvar a sus hermanos los hebreos y había fracasado (cf. 2,11-15). Ahora no se trata de llevar a cabo el plan de Moisés, sino el de Dios. En realidad, será Yahvé quien librará a Israel del Faraón de Egipto. Moisés no será más que un instrumento al servicio del plan divino de salvación.

Revelación del Nombre divino (3,13-15)

13 Contestó Moisés a Dios: «Si voy a los israelitas y les digo: “El
Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros” y ellos me pre-
guntan: “¿Cuál es su nombre?” ¿qué les responderé?» 14 Dijo Dios a
Moisés: «Yo soy el que soy.» Y añadió: «Así dirás a los israelitas: “Yo
soy” me ha enviado a vosotros.» 15 Siguió Dios diciendo a Moisés:
«Así dirás a los israelitas: Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre; por él seré recordado generación tras generación.

La revelación del nombre divino es uno de los pasajes más significativos del Éxodo. El nombre de Yahvé recurre desde los primeros capítulos del Génesis. Según Gn 4,26, el culto a Yahvé remonta a los orígenes de la humanidad. En las tradiciones patriarcales, Yahvé aparece unas noventa veces. Sin embargo, según Ex 3,13-15 el nombre de Yahvé se reveló por primera vez a Moisés, y de Ex 6,2-3 se desprende que Dios no se reveló a los patriarcas bajo el nombre de Yahvé. Más aún, Gn 35,2-4 indica claramente que los antepasados de Israel adoraron a otros dioses, distintos de Yahvé, y así lo confirma Jos 24,2.14-15: «*Vuestros padres* ... sirvieron a *otros dioses*. Ahora pues, apartad los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río y en Egipto y servid a *Yahvé*».

Mucho se ha discutido acerca de la cuna del yahvismo y del significado del nombre de YHWH. En las Bendiciones de Moisés (Dt 33) y en el Canto de Débora (Jc 5) –dos textos poéticos antiguos, a los que se puede añadir otro texto más tardío (Ha 3), pero en el que se refleja la misma tradición– se dice que Yahvé viene del Sinaí, de Seír, Parán y Temán (Dt 33,2; Jc 5,4; Ha 3,3), circunscripciones geográficas que apuntan todas en la misma dirección. En Jc 5,5 se refuerza esta idea con la expresión *yhwh zeh sînay* («Yahvé, el [Dios] del Sinaí). Esta formulación pronominal («el del Sinaí») y la asociación de Yahvé con una misma región en tres tradiciones independientes de la Biblia hebrea, a las que se puede sumar la fórmula «Yahvé de Temán y su Asera», que se encuentra en las inscripciones de Kuntillet ’Ajrud, invitan a pensar en el carácter genuino y primitivo de la denominación de Yahvé como el Dios del Sinaí, un Dios ligado a la montaña, de distinta naturaleza que el Dios del éxodo.

Pero ¿existe una relación entre el Dios del Sinaí y el del éxodo? Los topónimos de Seír, Parán y Temán, con los que se asocia el nombre de Yahvé, orientan hacia la región de Madián (ver lo dicho a propósito de Ex 2,15). Este dato avala la hipótesis de la localización del Sinaí en esta región, al mismo tiempo que cobra fuerza la teoría del origen madianita del yahvismo. Efectivamente, las tradiciones del AT relacionan el nombre de Yahvé con el Sinaí y con Moisés en la región de Madián (cf. Ex 2s; 18,10ss). Según esto, la cuna del yahvismo habría que buscarla en la época premosaica, por los lugares señalados. Esta conclusión encuentra un punto de apoyo en algunos documentos extrabíblicos. En unas listas egipcias de Soleb, en Nubia, de los ss. XIV-XIII a.C., se menciona a los *Shosu de Seír* y a los *Shosu Yhwh*. Discuten los especialistas acerca del alcance y significado exacto de estas designaciones, si bien todo lleva a pensar en una conexión entre los israelitas y los madianitas, así como entre el Dios del Sinaí y el del éxodo. Conexiones éstas de tipo histórico y religioso, que ayudarían a explicar los oscuros orígenes del yahvismo.

En cuanto a la etimología del nombre «YHWH», Ex 3,15 parece que quiere derivarlo de una forma antigua del verbo hebreo *hyh* o de su correspondiente arameo *hwh*, que significa «ser, llegar a ser, manifestarse». El *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* de 3,14, que se puede traducir por «Yo soy el que soy» o «Yo soy el que seré» o de otras formas, se da como una explicación etimológico-teológica del YHWH de 3,15. En este sentido, YHWH significaría «Yo soy el existente», entendido no tanto en un sentido pasivo (como traducen los Setenta: *o on*) cuanto en un sentido activo y dinámico, como pide el contexto. Mientras que la traducción «Yo soy el que soy» encierra un sentido misterioso, la traducción «Yo soy el que seré» da a entender que Dios irá mostrando progresivamente su identidad, en sus palabras y acciones (para más datos, en este sentido, ver lo dicho en la Introducción, § 3.1).

Instrucciones sobre la misión de Moisés (3,16-22)

[16] «Vete, reúne a los ancianos de Israel y diles: "Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, se me apareció y me dijo: Yo os he visitado y me he dado cuenta de lo que os han hecho en Egipto. [17] Y he decidido sacaros de la aflicción de Egipto y llevaros al país de los cananeos, los hititas, los amorreos,

perizitas, jivitas y jebuseos, a una tierra que mana leche y miel." [18]Ellos te harán caso, y tú irás con los ancianos de Israel donde el rey de Egipto y le diréis: "Yahvé, el Dios de los hebreos, se nos ha aparecido; y ahora tenemos que hacer un viaje durante tres días por el desierto, para ofrecer sacrificios a Yahvé, nuestro Dios." [19] Ya sé que el rey de Egipto no os dejará ir, a no ser forzado por una mano poderosa. [20] Pero yo extenderé mi mano y heriré a Egipto con toda suerte de prodigios que obraré en medio de ellos y entonces os dejará salir.»

[21] «Haré que este pueblo obtenga el favor de los egipcios, de modo que cuando partáis, no salgáis con las manos vacías, [22] sino que cada mujer pedirá a su vecina y a la dueña de su casa objetos de plata, objetos de oro y vestidos, que pondréis a vuestros hijos y a vuestras hijas, y así despojaréis a los egipcios.»

Yahvé da instrucciones a Moisés sobre cómo ha de proceder para sacar a su pueblo de Egipto (3,10). Lo primero es encontrarse con los ancianos de Israel (vv. 16-17); lo segundo, hablar con el rey de Egipto (v. 18). Moisés aparece aquí como un mensajero que transmite el plan de Dios (su mensaje liberador) a los representantes de Israel y al rey de Egipto. Aquellos le harán caso (v. 18); éste, no (v. 19). Pero no importa, porque Dios obrará toda suerte de prodigios, de modo que su plan salvador triunfará (v. 20). Es más, Dios hará que su pueblo obtenga el favor de los egipcios (vv. 21-22). El texto, por un lado, remite a lo que precede (comparar los vv. 16-17 con 3,7-8) y, por otro, anticipa lo que sigue (comparar los vv. 18-20 con el relato de las plagas y los vv. 21-22 con 11,2-3; 12,35-36).

Dios otorga a Moisés el poder de hacer prodigios (4,1-9)

4 [1]Moisés respondió: «Mira que no me creerán ni me harán caso, pues dirán: "No se te ha aparecido Yahvé".» [2] Entonces Yahvé le preguntó: «¿Qué tienes en tu mano?» «Un cayado», respondió él. [3] Yahvé le dijo: «Tíralo al suelo.» Él lo tiró al suelo y se convirtió en una serpiente; y Moisés huyó de ella. [4] Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano y agárrala por la cola.» Extendió la mano, la agarró, y volvió a ser cayado en su mano... * [5] «Para que crean que se te ha aparecido Yahvé, el Dios de sus padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.»

**6 Yahvé añadió: «Mete tu mano en el pecho.» Metió él la mano en
su pecho y cuando la sacó estaba cubierta de lepra, blanca como la
nieve. 7 Y le dijo: «Vuelve a meter la mano en el pecho.» La volvió a
meter y, cuando la sacó de nuevo, estaba ya como el resto de su cuer-
po. 8 «Así pues, si no te creen ni te hacen caso al primer prodigio,
creerán al segundo. 9 Y si tampoco creen a estos dos prodigios ni te
hacen caso, tomarás agua del Río y la derramarás en el suelo; y el
agua que saques del Río se convertirá en sangre sobre el suelo.»**

V. 4 Los puntos suspensivos indican que la secuencia narrativa continúa en el v. 7, a pesar de su interrupción en el v. 5, que varios autores califican de adición tardía.

Apenas recibió la misión de sacar a Israel de Egipto (3,10), Moisés mostró a Dios su preocupación por la reacción de los israelitas (3,13). Ahora, a pesar de que Dios le ha expuesto su plan (3,16-22), Moisés expresa ante Dios su temor a que los israelitas no le crean ni le hagan caso (v. 1). En última instancia, Moisés duda de su autoridad ante el pueblo.

En respuesta, Dios le ofrece tres signos que reforzarán su autoridad y disiparán los recelos de los israelitas: primero, Moisés podrá convertir su cayado en una serpiente y al revés; segundo, podrá hacer que su mano se vuelva leprosa y que se cure de nuevo; tercero, podrá convertir el agua en sangre. Si en la escena anterior (3,16-22) se presentaba a Moisés como mensajero, en ésta se le presenta como taumaturgo. Los tres signos guardan relación con las plagas de Egipto. Por primera vez se está dando a entender que la liberación de Israel de la opresión de Egipto se llevará a cabo con “signos y prodigios”. La capacitación para realizar tales signos afianzará la credibilidad y la legitimidad de Moisés como enviado de Dios. Pero no será suficiente, ya que otros magos realizan ese mismo tipo de signos, como atestiguan numerosos textos extrabíblicos.

Aarón, intérprete de Moisés (4,10-17)

**10 Moisés dijo a Yahvé: «¡Por favor, Señor! Yo nunca he sido
hombre de palabra fácil, ni aun después de haber hablado tú con
tu siervo; sino que soy torpe de boca y de lengua.» 11 Yahvé le res-
pondió: «¿Quién ha dado la boca al hombre? ¿Quién hace al mudo**

**y al sordo, al que ve y al ciego? ¿No soy yo, Yahvé? [12] Así pues, vete,
que yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que debes decir.»**

**[13] Él replicó: «¡Por favor, Señor! Envía a quien quieras.» [14] Enton-
ces se encendió la ira de Yahvé contra Moisés, y le dijo: «¿No tienes
a tu hermano Aarón el levita? Sé que él habla bien; además, he aquí
que sale a tu encuentro, y al verte se alegrará su corazón. [15] Tú le
hablarás y pondrás las palabras en su boca; yo estaré en tu boca y
en la suya, y os enseñaré lo que habéis de hacer. [16] Él hablará por ti
al pueblo; él será tu boca y tú serás su dios. [17] Toma este cayado en
tu mano, porque con él has de hacer los prodigios.»**

Aún después de haber sido capacitado para realizar determinados signos (4,1-9), Moisés no está convencido de su idoneidad para la misión que Dios le ha confiado, pues no es "hombre de palabra fácil", es «torpe de boca y de lengua» (v. 10). Objeciones de este tipo aparecen con frecuencia en el AT en relación con la vocación-misión (cf. Jc 6,15; Is 6,5; Jr 1,6; etc.). La respuesta de Dios consiste generalmente en asegurar su asistencia, mostrando que el éxito de la misión no depende de las cualidades personales del elegido, sino de la presencia y del poder de Dios (vv. 11-12).

Los vv. 13-17 introducen la última resistencia de Moisés a aceptar su misión (v. 13) y la respuesta de Yahvé, que en buena medida vuelve sobre la objeción anterior (vv. 14-17). Las palabras de Moisés dan pie para hacer entrar en escena a un nuevo personaje: Aarón. Dios no va a eximir de su responsabilidad a Moisés, pero nombra a Aarón como auxiliar suyo. De modo análogo al de Moisés como mensajero de Dios, Aarón será ahora portavoz de Moisés. Las relaciones de Aarón con Moisés se equiparan a las de un profeta con Dios (cf. Ex 7,1; Dt 18,18; Jr 1,9).

Vuelta a Egipto. Salida de Madián (4,18-23)

**[18] Moisés regresó a casa de su suegro Jetró y le dijo: «Permíteme
volver a mis hermanos de Egipto para ver si aun viven.» Jetró res-
pondió a Moisés: «Vete en paz.»**

**[19] Yahvé dijo a Moisés en Madián: «Anda, vuelve a Egipto; pues
han muerto todos los que te buscaban para matarte.» [20] Moisés tomó
a su mujer y a su hijo *, los montó en el asno y volvió al país de**

Egipto. Moisés tomó también el cayado de Dios en su mano. [21] Yahvé dijo a Moisés: «Cuando vuelvas a Egipto, harás delante del Faraón todos los prodigios que yo he puesto en tu mano. Yo endureceré su corazón, y no dejará salir al pueblo. [22] Y dirás al Faraón: Así dice Yahvé: Mi hijo primogénito es Israel. [23] Por eso, Yo te digo: "Deja salir a mi hijo para que me dé culto." Si te niegas a dejarle salir, yo daré muerte a tu hijo primogénito.

V. 20 El texto hebreo dice «sus hijos». Sin embargo, sólo se ha mencionado el nacimiento de un hijo (2,22), y el incidente de 4,24-26 parece contar con un hijo nada más. En cambio, en 18,2-4 se alude a dos hijos de Moisés. ¿Distintas fuentes o tradiciones? Sobre este particular, los autores no se ponen de acuerdo.

Investido de autoridad y vencidas todas las dificultades para aceptar la misión confiada por Yahvé, Moisés se decide a volver a Egipto. La pregunta de 2,14 y el miedo al faraón (2,15) ya han tenido cumplida respuesta en la serie de diálogos entre Dios y Moisés (3,1 - 4,17). Lo que ahora procede es desandar el camino y encontrarse con los israelitas y con el Faraón para obtener la liberación de los hebreos, objetivo primario de su vocación-misión.

Suena aquí, por primera vez en la Biblia, el término "hijo" referido a Israel. Yahvé califica a Israel de «mi hijo primogénito», en contraste con el hijo primogénito del Faraón de Egipto (vv. 22-23; cf. Ex 11; 12,29ss). El texto refleja la experiencia del éxodo. Viviendo bajo la esclavitud del Faraón, los israelitas difícilmente podían concebir la existencia de un Dios Padre. Sólo cuando Yahvé decidió romper las cadenas y rescatarlos del poder del Faraón, los israelitas estaban preparados para comprender que Dios actuaba realmente como padre suyo. Indudablemente, la experiencia de la liberación llevó a Israel a tomar conciencia de su elección y de su filiación divina.

Circuncisión del hijo de Moisés (4,24-26)

[24] Durante el viaje, en un albergue, Yahvé le salió al encuentro e intentó darle muerte. [25] Tomó entonces Seforá un pedernal, cortó el prepucio de su hijo y tocó las partes de Moisés, diciendo: «Eres mi esposo de sangre.» [26] Entonces Yahvé lo soltó; ella había dicho: «esposo de sangre», por la circuncisión.

Los vv. 24-26 relatan un incidente misterioso, que ha sido objeto de las más variadas interpretaciones. La interpretación más común es que, cuando Moisés y su familia se dirigían a Egipto, Yahvé, airado porque Moisés no había sido circuncidado, intentó matarlo. En esa circunstancia, Seforá circuncidó inmediatamente a su hijo y tocó con la sangre del prepucio los genitales de Moisés, substituyendo así su circuncisión. Entonces, Dios lo soltó.

Según otra interpretación reciente, Yahvé no atacó a Moisés, sino a su hijo primogénito, Guersón. El hecho de que este episodio haya sido colocado inmediatamente después de la amenaza dirigida contra el primogénito del Faraón (v. 23) vendría a avalar esta interpretación. Esto, a su vez, recordaría la plaga de los primogénitos (cf. Ex 11 y 12,29ss), de la que Israel se libró gracias al rito pascual. En efecto, la sangre de la circuncisión de Guersón sería equiparable a la del cordero pascual. Seforá habría redimido de este modo a su hijo primogénito de Yahvé al igual que el primogénito de Dios, Israel, habría sido redimido en la noche pascual. Cabe añadir, en fin, que Jos 5,2-11 relaciona también la circuncisión con la ceremonia pascual.

Encuentro con Aarón (4,27-31)

27 Yahvé dijo a Aarón: «Vete al desierto, al encuentro de Moisés.» Él fue y lo encontró en la montaña de Dios, y lo besó. 28 Moisés contó a Aarón todo lo que Yahvé le había encomendado y todos los prodigios que le había mandado hacer. 29 Moisés y Aarón fueron y reunieron a todos los ancianos de los israelitas. 30 Aarón refirió todas las palabras que Yahvé había dicho a Moisés y realizó los prodigios ante el pueblo. 31 El pueblo creyó, y al oír * que Yahvé había visitado a los israelitas y había visto su aflicción, se postraron y se inclinaron.

V. 31 Mientras que el texto hebreo lee «y oyeron», la traducción griega lee «se alegró». La discrepancia puede provenir de la semejanza de sonido entre *šāma‘* («oír») y *śāmaḥ* («alegrarse»).

Superados algunos incidentes en el camino (vv. 19-26), Moisés llega a Egipto y se encuentra con su hermano Aarón (vv. 27-28), con los ancianos de Israel y con el pueblo (vv. 29-31), que aceptan de buen grado el plan de Dios. Aarón actúa aquí como portavoz de Moisés (v.

30), en consonancia con lo indicado en 4,13-16. Sorprende, en cambio, verle realizando prodigios (v. 30b), pues este poder sólo se la había concedido a Moisés (cf. 4,2-9.17).

Primera entrevista con Faraón (5,1-5)

**5 [1]Después Moisés y Aarón se presentaron al Faraón y le dijeron:
«Así dice Yahvé, el Dios de Israel: Deja salir a mi pueblo para
que celebre fiesta * en mi honor en el desierto.» [2] Respondió el
Faraón: «¿Quién es Yahvé para que yo deba hacerle caso, dejando
salir a Israel? No conozco a Yahvé y no dejaré salir a Israel.» [3] Ellos
dijeron: «El Dios de los hebreos se nos ha aparecido; permite, pues,
que hagamos un viaje de tres días al desierto para ofrecer sacrifi-
cios a Yahvé, nuestro Dios, si no nos castigará con peste o espada.»
[4] El rey de Egipto les replicó: «Moisés y Aarón, ¿por qué queréis
apartar al pueblo de sus trabajos? Volved a vuestros trabajos.»
[5] Y añadió el Faraón: «Ahora que son más numerosos que los nati-
vos del país *, ¿queréis que interrumpan sus trabajos?»**

V. 1 El verbo hebreo *ḥāgag*, traducido aquí por «celebrar fiesta», se podría traducir también por «ir en peregrinación». El sustantivo *ḥag* («fiesta») generalmente se refiere a una "fiesta de peregrinación".

V. 5 La expresión *ʿam hāʾāreṣ* («los nativos / la gente del país») puede referirse a una clase social. De ahí que algunos autores traduzcan «la gente baja». El texto masorético no es claro. Aquí se sigue el Pentateuco Samaritano, que es más claro y está en sintonía con 1,9.

Moisés y Aarón se presentan ante Faraón como mensajeros de Yahvé. Comienzan hablando en tono profético, tal como se pone de manifiesto en la fórmula de mensajero: «Así dice Yahvé...», de uso frecuente en los libros proféticos, pero rara en el Pentateuco. Moisés y Aarón le piden al Faraón que deje salir a Israel para ir en peregrinación al desierto y celebrar allí una fiesta en honor de Yahvé (v. 1). Probablemente se refiere a la fiesta de la pascua (cf. 12,14). La petición de Moisés y Aarón suena a exigencia (imperativo). El Faraón responde sin rodeos: «¿Quién es YHWH...? No conozco a YHWH ni dejaré salir a los israelitas» (v. 2). Si el desconocimiento de José llevó al Faraón a la opresión de los israelitas (1,8-22), el desconocimiento de Yahvé acarreará un endurecimiento de la opresión (5,6-23).

Ante esta respuesta, Moisés y Aarón cambian de tono. De la exigencia anterior, pasan ahora a la súplica («permite que hagamos un viaje de tres días...»: v. 3), ajustándose más a la misión confiada por Yahvé (cf. 3,18). La mención de un culto en el desierto se repetirá a menudo en el relato de las nueve primeras plagas (cf. 7,16.26; 8,4.16; 9,1.13; 10,3.24; en 8,23 se alude expresamente a los «tres días» de viaje). Pero el Faraón, que sólo ve en los hebreos una mano de obra abundante y barata, interpreta la petición como una distracción del trabajo y, en consecuencia, les insta a volver a sus tareas.

Instrucciones a los capataces (5,6-14)

[6] Aquel día el Faraón ordenó a los capataces y a los inspectores: [7] «No proveáis, como hasta ahora *, de paja al pueblo para hacer ladrillos; que vayan ellos mismos a recogerla. [8] Pero que hagan la misma cantidad de ladrillos que hacían antes, sin disminuir nada. Son unos holgazanes. Por eso andan diciendo: Vamos a ofrecer sacrificios a nuestro Dios. [9] Abrumadlos de trabajo para que estén ocupados y no hagan caso de palabras mentirosas.»

[10] Salieron los capataces y los inspectores y dijeron al pueblo: «Así dice el Faraón: No os daré ya más paja; [11] id vosotros mismos a recogerla donde podáis; pero no disminuirá en nada vuestra tarea.» [12] El pueblo se dispersó por el país de Egipto para recoger paja. [13] Los capataces los apremiaban, diciendo: «Terminad la tarea impuesta para cada día, como cuando se os proveía de paja.» [14] Y castigaron también a los inspectores israelitas, que habían sido nombrados por los capataces del Faraón, diciendo: «¿Por qué no habéis hecho, ni ayer ni hoy, la misma cantidad de ladrillos que antes?»

V. 7 Lit. «como ayer y anteayer».

Las instrucciones del Faraón a los capataces, endureciendo los trabajos de la construcción, traslucen la estrategia del sistema represor. Lejos de asumir su responsabilidad, los represores trasfieren el problema a los oprimidos: «son unos holgazanes. Por eso andan diciendo...». Desde esta perspectiva, la solución es clara: aumentar su trabajo hasta doblegarlos. Así se convencerán de que no les con-

viene oponerse al sistema, pues su situación depende únicamente de la voluntad del Faraón (vv. 6-9).

Los capataces y los inspectores utilizan la fórmula de mensajero en referencia al Faraón (v. 10), lo mismo que antes lo habían hecho Moisés y Aarón (v. 1), dando a entender así que el Faraón es para ellos como un dios, el único soberano al que han de escuchar y obedecer (vv. 10-12). Todo lo demás, como ofrecer sacrificios a su Dios, son palabras engañosas (cf. vv. 8-9).

El nombramiento de algunos esclavos como capataces del Faraón (colaboradores del sistema, en definitiva) es un paso más en la estrategia del represor para dominar a los hebreos. ¡Divide y vencerás!

Queja de los inspectores israelitas (5,15-18)

15 Entonces, los inspectores israelitas fueron a quejarse al Faraón
y le dijeron: «¿Por qué tratas así a tus siervos? 16 No se provee de
paja a tus siervos. Sin embargo insisten en que hagamos ladrillos y
se castiga a tus siervos...*»

17 El Faraón respondió: «Holgazanes, sois unos holgazanes; por
eso decís: "Vamos a ofrecer sacrificios a Yahvé." 18 Ahora, id a tra-
bajar; no se os proveerá de paja, pero vosotros tenéis que entregar
la misma cantidad de ladrillos.»

V. 16 Se discute cómo interpretar la última frase del versículo. Literalmente, el texto hebreo dice: «y el pecado de tu pueblo», pero esta traducción carece de sentido. Los LXX traducen: «y vas a obrar injustamente con tu pueblo», sin que quede claro si se refiere a Israel (lo más probable, a juzgar por el v. 4) o a Egipto. Según la Vulgata («*et injuste agitur contra populum tuum*») se refiere a los israelitas.

Ante la queja de los inspectores israelitas por el maltrato que están recibiendo los hebreos, a quienes califican reiteradamente de «tus siervos», el Faraón se reafirma en su diagnóstico anterior (son unos holgazanes y por eso quieren ir a ofrecer sacrificios a Yahvé: v. 17; cf. v. 8) y en sus exigencias en el trabajo. Curiosamente, la misma expresión hebrea *l^ekû ʿibdû*, que se pone aquí en boca del Faraón para decir a los hebreos «id a trabajar» en la construcción (v. 18), volverá a repetirse otras tres veces en boca del mismo Faraón (10,8.24; 12,31) con el sentido de «id a dar culto» a Yahvé. Y es que el verbo hebreo

ʿābad lo mismo puede referirse a un "trabajo servil" que a un "servicio cultual". En el fondo de los vv. 17-18 late esta misma idea: a los hebreos que quieren"'ir a servir a Yahvé", esto es, a ofrecerle sacrificios (v. 17), el Faraón les manda que "vayan a trabajar" para él (v. 18). ¿Acaso no son "sus siervos"? (vv. 15-16).

Quejas del pueblo. Oración de Moisés (5,19 – 6,1)

**[19] Los inspectores israelitas se vieron en un gran aprieto, cuando
les dijeron: «No disminuiréis vuestra producción diaria de ladri-
llos.» [20] Y fueron corriendo al encuentro de Moisés y Aarón, que les
estaban esperando a la salida del palacio del Faraón, [21] y les dijeron:
«Que Yahvé os examine y os juzgue. Nos habéis hecho odiosos al
Faraón y a sus siervos y habéis puesto la espada en sus manos para
matarnos.» [22] Entonces Moisés se volvió a Yahvé y le dijo: «Señor,
¿por qué maltratas a este pueblo?, ¿por qué me has enviado?
[23] Desde que fui al Faraón para hablarle en tu nombre está maltra-
tando a este pueblo, y tú no haces nada por librarlo.»**

**6 [1] Yahvé respondió a Moisés: «Ahora verás lo que voy a hacer con
el Faraón; debido a una mano férrea los dejará partir, los expul-
sará de su país.»**

El primer encuentro de Moisés y Aarón con el Faraón se salda con un rotundo fracaso. Lejos de conseguir el objetivo de la liberación («deja salir a mi pueblo»: v. 1), se recrudecen los trabajos forzados de la construcción (comparar 5,6-18 con 1,11-14).

El relato se concluye con la queja de los inspectores israelitas a Moisés, que a su vez eleva las quejas a Yahvé (vv. 19-23). El pueblo está abatido, pues sufre más que antes, y Moisés ha quedado desacreditado. Moisés ha puesto en las manos del Faraón la espada que se supone estaba en manos de Yahvé (comparar vv. 3 y 21). Frente a la opresión externa y a la contestación interna, Moisés decide recurrir a Yahvé. En dos cuestiones sucesivas, pone en tela de juicio la acción divina y su propia misión: «Señor, ¿por qué maltratas a este pueblo?, ¿por qué me has enviado?» (v. 22).

Yahvé responde con gran sobriedad, reafirmando su plan de salvación para los israelitas. Estaba previsto que el Faraón no cedería

(3,19a), pero no que actuara tan duramente (5,6-18). Pues bien, el Faraón se va a encontrar con una «mano férrea» y los dejará partir (6,1). Se vislumbra ya, en el horizonte, la futura liberación de Israel.

Nuevo relato de la vocación de Moisés (6,2-13)

[2] Dios habló a Moisés y le dijo: «Yo soy Yahvé. [3] Me aparecí a
Abrahán, a Isaac y a Jacob como El Sadday *; pero mi nombre de
Yahvé no se lo di a conocer. [4] Después establecí con ellos mi alian-
za, para darles la tierra de Canaán, la tierra donde peregrinaron y
moraron como forasteros. [5] Y ahora, al escuchar el gemido de los
israelitas, esclavizados por los egipcios, he recordado mi alianza. [6]
Por eso, di a los israelitas: Yo soy Yahvé; yo os sacaré de los duros
trabajos de los egipcios, os libraré de su esclavitud y os redimiré
con brazo tenso y juicios solemnes. [7] Yo os haré mi pueblo, y seré
vuestro Dios; y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os saca-
ré de la esclavitud de Egipto. [8] Yo os introduciré en la tierra que he
jurado dar a Abrahán, a Isaac y a Jacob, y os la daré en herencia.
Yo, Yahvé.» [9]Moisés habló así a los israelitas, pero ellos, abruma-
dos por la dura servidumbre, no le hicieron caso.
[10] Entonces Yahvé dijo a Moisés: [11] «Vete, habla con el Faraón, rey
de Egipto, para que deje salir a los israelitas de su país.» [12] Pero
Moisés respondió así ante Yahvé: «Si los israelitas no me hacen
caso, ¿cómo me hará caso el Faraón, a mí que soy torpe de palabra
***?» [13] Yahvé habló a Moisés y a Aarón: les transmitió órdenes para**
los israelitas y para el Faraón, rey de Egipto, a fin de sacar a los
israelitas del país de Egipto.

V. 3 No está claro cuál es la etimología y el significado de *El Sadday*. Buena prueba de ello es la versión griega de los LXX, que unas veces lo traduce por *pantokrator* («Todopoderoso») y otras por *ikanos* («Suficiente»). Otro tanto se puede decir de los autores modernos: mientras que para unos procedería del término acádico *sadu* («montaña»), para otros derivaría del término cananeo *sd* («campo»), de modo que *El Sadday* significaría «Dios de la montaña» o «Dios del campo».

V. 12 El texto hebreo dice literalmente «a mí, incircunciso de labios».

En este segundo relato de la vocación de Moisés (sobre el género literario de este pasaje, ver lo dicho en la Introducción, § 3.2), generalmente atribuido a la tradición sacerdotal, Dios revela su identidad

y su naturaleza. Salta a la vista, en primer lugar, la fórmula de identificación: «Yo soy Yahvé», que abre y cierra el discurso divino (vv. 2 y 8) y que se repite otras dos veces en el centro del mismo (vv. 6 y 7). Llama asimismo la atención el hecho de que Yahvé se identifica con El Sadday, el Dios de los patriarcas según la tradición sacerdotal (cf. Gn 17,1; 28,3; 35,11; 48,3). Además, se identifica a Yahvé como el Dios que realizó la alianza con Abrahán, Isaac y Jacob, una alianza que implicaba la promesa de una tierra. Es más, la alianza se conecta aquí con el éxodo / la liberación de la esclavitud de Egipto. Tras el fracaso de las negociaciones de Moisés y Aarón con el Faraón para sacar a los israelitas de Egipto (5,1 - 6,1), 6,2-8 presenta un nuevo comienzo para la liberación de Israel. La alianza y la promesa no sólo siguen en pie, sino que se van a cumplir en el éxodo. Dios se manifestó a los patriarcas como El Sadday, como el Dios de las promesas. Ahora se manifiesta a Moisés como Yahvé, como el que actúa para cumplir aquellas promesas.

Aunque el mensaje de los vv. 2-8 debería mover a la esperanza y confianza, los israelitas no escuchan (v. 9). A pesar de ello, Yahvé manda a Moisés ir a Faraón y decirle que deje salir a los israelitas (vv. 10-11). Pero el mandato divino choca con la resistencia de Moisés, que plantea tres objeciones: 1) los israelitas no me escuchan; 2) ¿cómo me va a escuchar el Faraón?; y 3) soy torpe de lengua (v. 12). No obstante todas estas dificultades y objeciones, Yahvé insiste y confirma a Moisés y Aarón para llevar a cabo su plan de salvación (v. 13).

Genealogía de Moisés y Aarón (6,14-27)

14 Éstos son los cabezas de familia: Hijos de Rubén, primogénito de Israel: Henoc, Palú, Jesrón y Carmí; éstos son los descendientes de Rubén.

15 Hijos de Simeón: Yemuel, Yamín, Ohad, Yaquín, Sójar y Saúl, hijo de la cananea; éstos son los descendientes de Simeón.

16 Y éstos son los nombres de los hijos de Leví por linajes: Guersón, Queat, Merarí. Leví vivió ciento treinta y siete años.
17 Hijos de Guersón: Libní, Simei y sus descendientes.

18 Hijos de Queat: Amrán, Yisar, Hebrón y Uziel. Queat vivió ciento treinta y tres años.

**19 Hijos de Merarí: Majlí y Musí. Éstos son los descendientes de
los levitas, por sus linajes.**
**20 Amrán tomó por mujer a Yoquébed, pariente suya, de la cual
nacieron Aarón y Moisés. Amrán vivó ciento treinta y siete años.**
21 Hijos de Yisar: Coré, Néfeg y Zicrí.
22 Hijos de Uziel: Misael, Elisafán y Sitrí.
**23 Aarón tomó por mujer a Isabel, hija de Aminadab, hermana de
Najsón; de la cual le nacieron Nadab, Abihú, Eleazar e Itamar.**
**24 Hijos de Coré: Asir, Elcaná y Abiasaf. Éstos son los descen-
dientes de los coreítas.**
**25 Eleazar, hijo de Aarón, tomó por mujer a una de las hijas de
Putiel y de ella nació Pinjás.**
**Éstos son los cabeza de familia de los levitas, según sus descen-
dientes.**
**26 Éstos son Aarón y Moisés, a quienes dijo Yahvé: «Sacad a los
israelitas del país de Egipto, por legiones.»
27 Éstos son los que
hablaron a Faraón, rey de Egipto, para sacar a los israelitas de
Egipto. Éstos son Moisés y Aarón.**

Si Moisés pensaba que los israelitas no le escuchaban, parece lógico que se preguntara: ¿quién soy yo para dirigirme a los israelitas? En el fondo, es la cuestión latente en la objeción de Moisés (6,12). A esta dificultad responde la genealogía de los vv. 14-27. Ésta tiene por objeto subrayar los lazos de Aarón y Moisés con los hijos de Jacob / Israel (cf. 1,1-4), legitimando así en cierto modo su misión. Al igual que a Yahvé se le define por su relación de alianza con los patriarcas (6,2-8), a Moisés y Aarón se les define por su relación genética con los antepasados de Israel (6,14-25). Los estudios modernos han puesto de relieve la función socio-política de las genealogías. En la antigüedad, las genealogías eran formas literarias independientes. En las culturas del Próximo Oriente antiguo, servían para legitimar las dinastías reales. Análogamente, las genealogías bíblicas tienen la función de trazar distintas líneas familiares, a la par que de legitimar la línea principal. La genealogía de Moisés y Aarón legitima directamente sus lazos familiares con Israel e indirectamente su misión con los israelitas. De hecho, comienza con Israel / Jacob (v. 14), para ofrecer luego una visión de conjunto de la familia de Rubén y Simeón, y

centrarse a continuación en el linaje de Leví, que es en definitiva la línea principal en la tradición sacerdotal. La familia de Aarón y Moisés es una rama dentro de la tribu de Leví.

Debido al amplio espacio de la genealogía (vv. 14-25), la primera parte de la vocación de Moisés (6,2-13) queda desplazada de la segunda (6,28 - 7,7). De ahí que los vv. 26-27 tiendan un puente entre la genealogía y el relato de vocación.

Prosigue el relato de la vocación de Moisés (6,28 – 7,7)

**28 Cuando Yahvé habló a Moisés en el país de Egipto, 29 le dijo:
«Yo soy Yahvé; transmite al Faraón, rey de Egipto, cuanto yo te
diga.» 30 Moisés respondió ante Yahvé: «Siendo yo torpe de palabra,
¿cómo me va a hacer caso el Faraón?»**

**7 1 Yahvé dijo a Moisés: «Mira, yo te hago un dios para el Faraón,
y tu hermano Aarón será tu profeta; 2 tú le dirás cuanto yo te
mande; y Aarón, tu hermano, se lo dirá al Faraón, para que deje
salir a los israelitas de su país. 3 Yo endureceré el corazón del
Faraón, y multiplicaré mis signos y prodigios en el país de Egipto.
4 El Faraón no os hará caso, pero yo pondré mi mano sobre Egipto
y sacaré del país de Egipto a mis legiones, mi pueblo, los israelitas,
con juicios solemnes. 5 Y los egipcios reconocerán que yo soy
Yahvé, cuando extienda mi mano sobre Egipto y saque a los israe-
litas de en medio de ellos.» 6 Moisés y Aarón hicieron así; como les
mandó Yahvé, así hicieron. 7 Moisés tenía ochenta años, y Aarón
ochenta y tres cuando hablaron al Faraón.**

En 7,1-7 se da una respuesta a la segunda y tercera parte de la objeción de Moisés (ver lo dicho a propósito de 6,12): Yahvé asegura a Moisés que tendrá autoridad absoluta frente al Faraón (v. 1), y le dice que Aarón será su profeta (v. 2). Los vv.1-5 funcionan, además, como introducción. Es uno de esos textos programáticos que no sólo remite a lo que precede, sino que anticipa lo que sigue. Se anuncian las plagas y las resistencias del Faraón, pero también su superación y la victoria final.

El plan trazado se llevará a cabo puntualmente: «Moisés y Aarón hicieron así, como les mandó Yahvé» (v. 6). Al igual que Noé (cf. Gn

6,22, donde se emplea la misma fórmula «mandato-ejecución») o Abrahán (cf. Gn 17,11s.23), Moisés y Aarón son un ejemplo de obediencia fiel; cumplen hasta el mínimo detalle cuanto Yahvé les manda (cf. Ex 39,32.42.43; 40,16). Es todo un reto para el Faraón, que tendrá que enfrentarse con Yahvé. Más que el encuentro de Moisés y Aarón con el Faraón, lo que importa es el papel que jugará Yahvé.

3. Las plagas de Egipto

A partir de 7,8, se relata la serie de encuentros de Moisés y Aarón con el Faraón. Son la puesta en marcha del plan diseñado y anunciado por Yahvé, que conducirá a su confrontación con el Faraón. En el plan de Yahvé figura la realización de «*signos y prodigios*» contra Egipto (7,3; ver 4,8-9.17.30 y 4,21), comúnmente conocidos como "*plagas*".

3.1. El relato de las plagas (7,14 - 11,10)

El término "plaga" (en hebreo *maggēpâ*) aparece sólo una vez en plural, en 9,14 (en 12,13, en relación con la décima plaga, se usa *negep*, de la misma raíz, y en 11,1, el sinónimo *nega'*). No obstante, se ha generalizado su uso, haciéndose extensivo a todos los «*signos y prodigios*» (*'ôtôt w^{e}môp^{e}tîm*) relatados en los cc. 7-11.

Los términos *'ôt(ôt)* y *môp^{e}t(îm)* se repiten varias veces en los cc. 7-11. Ex 7,3.9 y 11,9.10 enmarcan el relato de las plagas: en 7,3 y 11,9 los «*signos y prodigios*» se atribuyen a Yahvé, mientras que en 7,9 y 11,10 los mismos *prodigios* (aquí no se emplea *'ôtôt*) se atribuyen a Moisés y Aarón. Éstos no son más que instrumentos de Dios al servicio de su plan de salvación. El verdadero autor de los signos y prodigios es realmente Yahvé. Cada relato de plaga va precedido por un discurso divino que predice y anticipa la plaga. En 10,1-2 y 8,19, las *plagas* / *signos* tienen por función mostrar que Yahvé es el motor de los acontecimientos. Los signos han de servir para llevar al Faraón, a los egipcios y a los israelitas al *reconocimiento* de Yahvé. Ello no impide que sirvan también para acreditar a Moisés ante el Faraón y los israelitas.

De las plagas de Ex 7,14 - 11,10 se conservan otras dos versiones diferentes en los Sal 78,43-51 y 105,27-36. Los tres pasajes rememoran las mismas plagas (en el Sal 78 falta la plaga de las tinieblas), pero cambian el orden, salvo en la plaga de los primogénitos, que la sitúan todos al final de la serie.

Algunos exegetas piensan que la muerte de los primogénitos es la única plaga original. Las nueve restantes no serían más que una composición literaria orientada a preparar la décima plaga. La estructura general y algunos elementos particulares del relato corroboran esta observación.

Cualquiera que sea el proceso de formación de los textos (algunos autores atribuyen siete plagas a J y tres a P, mientras que otros hablan de series paralelas de siete), parece innegable que existen dos clases de materiales, dispuestos con maestría y calidad literaria. El esquema siguiente recoge algunos de sus elementos más significativos:

I	II	III
1ª. Sangre (7,14-24)	*4ª. Moscas (8,16-28)*	*7ª. Pedrisco (9,13-35)*
[14]Yahvé dijo a Moisés:	[16]Yahvé dijo a Moisés:	[13] Yahvé dijo a Moisés:
[15] «Vete por la mañana	«Madruga por la mañana	«Madruga por la mañana
al Faraón,	y preséntate al Faraón,	y preséntate ante el Faraón,
cuando salga hacia el agua.	cuando salga hacia el agua.	
[16] Di al Faraón:	Dile:	y dile:
"...deja salir a mi pueblo	"...deja salir a mi pueblo	"... deja salir a mi pueblo
para que me sirva..."»	para que me sirva..."»	para que me sirva... "».
[22] «Los magos de Egipto	[18] «Ese día haré	[18] «...un pedrisco, como
hicieron lo mismo...»	distinción...»	no lo había habido.
2ª. Ranas (7,26 - 8,11)	*5ª. Peste (9,1-7)*	*8ª. Langostas (10,1-20)*
[26] Yahvé dijo a Moisés:	[1] Yahvé dijo a Moisés:	[1] Yahvé dijo a Moisés:
«Vete al Faraón y dile:	«Vete al Faraón y dile:	«Vete al Faraón...
"Así habla Yahvé:	"Así habla Yahvé:	[3] "Así habla Yahvé... :
'deja salir a mi pueblo'»	'deja salir a mi pueblo'».	
[3] «Los magos hicieron	[4] «Yahvé hará	[6] (langostas), «como no
lo mismo...»	distinción...»	las vieron...»

3ª. Mosquitos (8,12-15)	*6ª. Úlceras (9,8-12)*	*9ª. Tinieblas (10,21-29)*
12 Yahvé dijo a Moisés: «Di a Aarón: “Extiende tu bastón...” 14 «Los magos intentaron hacer lo mismo, pero...»	8 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: “Tomad... ceniza...”	21 Yahvé dijo a Moisés: “Extiende tu mano...”

Como muestra el cuadro anterior, las nueve primeras plagas están ordenadas en tres series de tres plagas cada una. La décima plaga no encaja en ninguna de las tres series. Y ello, no sólo por las diferencias formales, sino también por otras diferencias de contenido que enseguida se verán. En consecuencia, la décima plaga se ha tratar aparte de las otras nueve.

En la primera plaga de cada serie, coinciden la orden inicial de Yahvé, la circunstancia temporal y local (esta última falta en la primera plaga de la serie III) y la petición de dejar salir al pueblo para que sirva a Yahvé. En la segunda plaga de cada serie, coincide también la orden inicial de Yahvé a Moisés de ir al encuentro del Faraón y la petición de dejar salir a su pueblo, pero faltan las circunstancias local y temporal de las anteriores (en la octava plaga hay una variante en la formulación). En la tercera plaga de cada serie, Yahvé ordena a Moisés (y a Aarón) realizar un gesto que produce la plaga, pero falta toda orden previa a Faraón.

Por otro lado, en las dos primeras plagas de la serie I se observa que los magos de Egipto hacen las mismas cosas que Moisés y Aarón. A su vez, en las dos primeras plagas de la serie II se advierte la distinción entre Egipto y los israelitas. Y en las dos primeras plagas de la serie III se subraya la particular gravedad de la plaga.

Todas las plagas tienen como función llevar al conocimiento de Yahvé, de su fuerza y poder frente al Faraón. Pero cada una de las tres series lo expresa de modo diferente. En la serie I, Yahvé muestra su grandeza frente a los magos de Egipto, que, si bien en las plagas primera y segunda hacen lo mismo que Moisés y Aarón, en la tercera tienen que reconocer su incapacidad y confesar el poder de Dios (8,15). En la serie II, Yahvé muestra su poder controlando las fuerzas de la naturaleza, limitando al territorio egipcio el efecto de la plaga. En la serie III, el poder de Yahvé es tan manifiesto que no se encuentran plagas equiparables ni en el tiempo ni en el espacio.

En la disposición de las nueve primeras plagas se percibe un crecimiento gradual de los motivos o recursos empleados por el narrador. De este modo, se prepara la décima plaga, la muerte de los primogénitos, que representa el punto climático del conjunto. La décima plaga es la única que realiza directamente Yahvé (cf. Ex 12,12.19), sin la mediación de Moisés. En este caso, no se trata de un fenómeno natural, sino de la manifestación decisiva de Dios.

La décima plaga se halla estrechamente ligada con los ritos de la pascua y con los acontecimientos de la salida de Egipto; los tres acontecimientos coinciden en la misma noche (cc. 12-14). Ex 11,1-10 sirve de puente entre estos acontecimientos y las nueve primeras plagas (7,14 - 10,29). Las fórmulas empleadas en 11,6-8 conectan con las fórmulas examinadas a propósito de las nueve primeras plagas, mientras que las referencias de 11,1-5 apuntan más bien a lo que sigue. A su vez, 11,9-10 y 7,3.9 servirán para enmarcar el conjunto de las plagas.

3.2. Las «plagas» en las tradiciones proféticas y deuteronómico-deuteronomistas

Muchos exegetas coinciden en afirmar que las plagas del Éxodo tienen algunos puntos de contacto significativos con las tradiciones proféticas y deuteronómico-deuteronomistas, pero divergen en sus interpretaciones concretas. Para algunos, existe una conexión entre las narraciones de las plagas y las leyendas proféticas de Samuel y Reyes, no así entre aquéllas y los profetas clásicos. En cambio, otros sostienen que la narración yahvista de las plagas del Éxodo depende de los profetas clásicos, como se refleja en las fórmulas de mensajero («Así dice Yahvé») y en los oráculos introducidos por ellas. Éstos y otros elementos de las plagas del Éxodo aparecen ya en las narraciones de Amós e Isaías, predominan en las narraciones de tipo deuteronomista de Jeremías y de la Historia deuteronomista; con variantes, también en Ezequiel.

La narración de las plagas del Éxodo, en opinión de determinados autores, depende en buena parte del Deuteronomio y de las tradiciones proféticas y deuteronomistas. Así se percibe en el lenguaje, en varios elementos formales y en la identificación de las plagas como “signos” (cf. Dt 4,32ss; 28,15ss; Is 7-8; Jr 44,29ss; Ez 37,5ss; 1 R 8,43-

60; 2 R 19,19; etc.). No falta quien piensa, en fin, que el relato de las plagas en el Sal 78 refleja el contexto de los tratados asirios del s. VIII a.C., próximos a las bendiciones-maldiciones de Dt 28.

Sea lo que fuere de las dependencias de unos textos con relación a otros, parece claro que los autores de las plagas del Éxodo contaron con algunos materiales de tipo deuteronómico / deuteronomista y profético para la composición de su relato. Esto no significa que Ex 7-11* sea una mera recopilación de antiguas tradiciones.

En conclusión, el relato de las plagas del libro del Éxodo es una composición literaria cuidadosamente elaborada, más que una exposición histórica. Por otro lado, las plagas difícilmente se pueden conectar con fenómenos naturales concretos acaecidos en un momento determinado en Egipto. Esto no significa que el/los autor(res) bíblico(s) no se valga(n) de fenómenos naturales, acaecidos con más o menos frecuencia sobre todo en Egipto, para el relato de las plagas.

El cayado se trueca en serpiente (7,8-13)

**8 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: 9 «Cuando el Faraón os pida
algún prodigio, dirás a Aarón: "Toma tu cayado y tíralo delante
del Faraón, y se convertirá en serpiente."» 10 Presentáronse, pues,
Moisés y Aarón al Faraón, e hicieron lo que Yahvé había ordenado:
Aarón tiró su cayado delante del Faraón y de sus servidores, y se
convirtió en serpiente. 11 A su vez, el Faraón llamó a sus sabios y
hechiceros, y los magos de Egipto hicieron lo mismo con sus
encantamientos. 12 Cada cual tiró su bastón y se convirtieron en ser-
pientes; pero el cayado de Aarón devoró los otros cayados. 13 Sin
embargo, el corazón del Faraón se endureció, y no les hizo caso,
como había predicho Yahvé.**

Los vv. 8-13 relatan la transformación del bastón de Aarón en una serpiente, que engulle los bastones/las serpientes de los magos egipcios. En el fondo de este episodio laten algunos elementos de la mitología del Oriente Próximo relativos al combate primordial en el momento de la creación del mundo contra el monstruo del caos. Egipto aparece simbolizado por el cocodrilo, el monstruo del Nilo (cf. Ez 29,3). El episodio del bastón maravilloso predice veladamen-

te lo que va a ocurrir: Yahvé vencerá al monstruo del Nilo y comenzará una nueva vida para Israel. Será como una nueva creación.

El episodio se remata con una frase sorprendente: «El corazón del Faraón se endureció, y no les hizo caso, como había predicho Yahvé.» Tras el primer relato de la vocación de Moisés, Yahvé ya le había dicho a aquel: «Cuando vuelvas a Egipto, harás delante del Faraón todos los prodigios que yo he puesto en tu mano. Yo endureceré su corazón, y no dejará salir al pueblo» (4,21). Luego, a medida que se van produciendo las plagas, suena una y otra vez en los textos del Éxodo que el Faraón «endurece su corazón» (8,11.18; 9,34), que «su corazón está endurecido» (7,14.22 8,15; 9,7.35) o que Yahvé «endurece el corazón del Faraón» (9,12; 10,1.20.27; 11,10) y, en consecuencia, no deja partir a los israelitas.

En estas circunstancias, surge espontánea la pregunta: si Yahvé quería sacar a los israelitas de Egipto, como claramente indican los textos (cf. 3,17; 14,13-14), ¿por qué endurecía el corazón del Faraón? Con ello, lo único que conseguía era que el Faraón no los dejara salir. En 10,1-2, Yahvé explica su actuación: ha endurecido el corazón del Faraón para que sepan que él es Yahvé. Pero esta razón no parece del todo convincente. Sin el endurecimiento del corazón del Faraón, las plagas no hubieran sido necesarias. Se hubieran evitado los sufrimientos de los egipcios y también de los israelitas (ver 5,22-23).

Por otro lado, si las plagas son una demostración del poder de Yahvé, podría haber librado a los israelitas desde el primer instante. Desde esta perspectiva, la actuación de Dios resulta misteriosa y difícilmente comprensible. Pablo la explica recurriendo a la plena libertad de Dios (Rm 9,14-18), si bien es consciente de que el misterio subsiste (cf. Rm 9,20). Con todo, a juzgar por los mismos textos, el hecho de que Yahvé endurezca el corazón del Faraón y de sus cortesanos (cf. 10,1) no imposibilita su libre decisión (cf. 10,7).

Primera plaga. El agua se convierte en sangre (7,14-25)

[14] Yahvé dijo a Moisés: «El corazón del Faraón se ha obstinado;
se niega a dejar salir al pueblo. [15] Preséntate al Faraón por la maña-
na, cuando vaya hacia el Río. Espéralo a la orilla del Río, llevando
en tu mano el cayado que se convirtió en serpiente. [16] Y le dirás:

Yahvé, el Dios de los hebreos, me ha enviado a ti para decirte: "Deja partir a mi pueblo, para que me den culto en el desierto"; pero hasta ahora no has hecho caso. [17] Así dice Yahvé: En esto conocerás que yo soy Yahvé: Con el cayado que tengo en la mano *, golpearé las aguas del Río y se convertirán en sangre. [18] Los peces del Río morirán, el Río quedará apestado y los egipcios no podrán beber agua del Río.»*

[19] Yahvé dijo a Moisés: «Di a Aarón: Toma tu cayado, y extiende tu mano sobre las aguas de Egipto, sobre sus canales, sus ríos, sus lagunas y sobre todas las cisternas y se convertirán en sangre; y habrá sangre en todo el país de Egipto, en los recipientes de madera y en los de piedra.» [20] Moisés y Aarón hicieron lo que Yahvé les había mandado: alzó el cayado y golpeó las aguas que hay en el Río en presencia del Faraón y de sus servidores, y todas las aguas del Río se convirtieron en sangre. [21] Los peces del Río murieron, el Río quedó apestado y los egipcios no podían beber el agua del Río; hubo sangre en todo el país de Egipto. [22] Pero los magos de Egipto hicieron lo mismo con sus encantamientos y el corazón del Faraón se obstinó y no les hizo caso, tal como había dicho Yahvé. [23] El Faraón se volvió y entró en su casa sin prestar atención a lo sucedido. [24] Todos los egipcios tuvieron que cavar en los alrededores del Río en busca de agua potable, porque no podían beber las aguas del Río. [25] Pasaron siete días desde que Yahvé golpeó el Río.

V. 17 Se refiere a la mano de Moisés, ejecutor de las decisiones divinas.

V. 18 El Pentateuco Samaritano añade: «Moisés y Aarón fueron al faraón y le dijeron: "Yahvé el Dios de los hebreos nos ha enviado a decirte..."», y continúa repitiendo al pie de la letra los vv.16b-18.

La primera plaga comienza afirmando que el corazón del Faraón se ha obstinado y se niega a dejar salir a los israelitas (v. 14), y termina relatando que el Faraón se dio media vuelta y entró en el palacio sin prestar atención a lo sucedido (v. 23), esto es, a la conversión del agua en sangre, mientras todo su pueblo se afanaba buscando agua potable (v. 24).

Desde el punto de vista literario, los autores notan ciertas dificultades e incoherencias en el texto. Así, no está claro quién golpeó el agua del Nilo para que se convirtiera en sangre: ¿Moisés (v. 17) o

Aarón (v. 19)? En los estudios histórico-críticos clásicos, este y otros problemas similares se atribuyen a la combinación de diversas fuentes en el relato. Separando los materiales propios del Yahvista (J) de los del Elohista (E) y del Sacerdotal (P) desaparecería el problema. Pero los estudios histórico-críticos recientes han puesto en tela de juicio la existencia misma de las fuentes, mostrando que las cosas no son tan sencillas. Parece obvio que el texto no es coherente en algunos detalles, pero la solución no es tan obvia, al menos de momento.

Desde el punto de vista histórico, la coloración roja de las aguas del Nilo (un fenómeno bien conocido que ha dado pie a la expresión "Nilo Rojo") se ha explicado generalmente de dos formas: como consecuencia de la arcilla rojiza que arrastra el río al desbordarse, año tras año, en la primavera o debido a la descomposición de ciertas plantas, como las algas. Pero, aunque un fenómeno natural de este tipo esté en la base del relato, por sí solo no basta para explicar la plaga.

La coloración roja de las aguas es un motivo literario que ocurre en otros textos bíblicos y extrabíblicos. 2 R 3,22-23 habla de «las aguas rojas como sangre» que veían los moabitas. A su vez, el profeta Isaías dice que «las aguas de Dimón están ensangrentadas» (15,9; cf. Ap 8,8; 11,6; 16,3-4). Y en las *Amonestaciones de Ipu-wer* –un texto egipcio fechado entre el 1.350-1.100 a.C. (la supuesta época del éxodo)- se lee: «el Río [Nilo] está ensangrentado. Si uno bebe de él, lo rechaza como humano y siente sed de agua» (ANET, 441). En un texto del s. II d.C., atribuido a Luciano de Samosata, se describe un río ensangrentado en términos parecidos a los de la plaga bíblica: «Cada año, el río [Adonis] se vuelve rojo-sangre, y, tras cambiar su color, discurre hasta el mar, enrojeciendo una parte del mismo... Se cuenta la historia de que durante esos días Adonis está siendo herido en el Monte Líbano y que su sangre altera el río». El autor de este texto relata otra versión, que ha oído, de este suceso: «El Monte Líbano tiene una tierra bastante rojiza. Los fuertes vientos soplan esos días y llevan la tierra hasta el río, que se vuelve rojo-sangre» (cf. Propp, AB 2, 349). Curiosamente, la explicación natural del fenómeno no impide su atribución a un origen sobrenatural. Análogamente, en el relato bíblico, detrás de las arenas rojizas o de las algas y detrás del bastón de Moisés / Aarón se esconde el dedo de Dios (v. 16; cf. 8,15).

Segunda plaga. Las ranas (7,26 – 8,11)

26 Yahvé dijo a Moisés: «Preséntate al Faraón y dile: Así dice Yahvé: “Deja salir a mi pueblo para que me dé culto.” 27 Si te niegas a dejarlo salir, infestaré de ranas todo tu país. 28 El Río bullirá de ranas; saltarán y entrarán en tu casa, en tu dormitorio y en tu lecho, en las casas de tus servidores y en tu pueblo, en tus hornos y en tus artesas. 29 Las ranas saltarán sobre ti, sobre tu pueblo, y sobre tus siervos *.»

8 1 Yahvé dijo a Moisés: «Di a Aarón: Extiende tu mano con tu cayado sobre los canales, sobre los ríos y sobre las lagunas, y haz saltar las ranas por todo el país de Egipto.»

2 Aarón extendió su mano sobre las aguas de Egipto; saltaron las ranas y cubrieron el país de Egipto. 3 Pero los magos hicieron lo mismo con sus encantamientos; hicieron saltar las ranas sobre el país de Egipto.

4 El Faraón llamó a Moisés y a Aarón y les dijo: «Pedid a Yahvé que aparte las ranas de mí y de mi pueblo, y yo dejaré salir al pueblo para que ofrezca sacrificios a Yahvé.» 5 Moisés respondió al Faraón: «Dígnate indicarme* cuándo he de rogar por ti, por tus siervos y por tu pueblo, para que aparte de ti y de tus casas las ranas, y se queden sólo en el Río.» 6 «Mañana», contestó él. Moisés replicó: «Será conforme a tu palabra, para que sepas que no hay como Yahvé, nuestro Dios. 7 Las ranas se apartarán de ti, de tus casas, de tus siervos y de tu pueblo, y quedarán sólo en el Río.» 8 Moisés y Aarón salieron de casa del Faraón, y Moisés invocó a Yahvé para que apartara las ranas que afligían al Faraón, 9 Yahvé hizo lo que Moisés le había pedido y murieron las ranas de las casas, de los patios y de los campos. 10 Las juntaron en montones y el país apestaba. 11 Pero como viera el Faraón que le daban un respiro, se obstinó y no les hizo caso, tal como había predicho Yahvé.

V. 29 A diferencia de la plaga anterior (cf. 7,20), el texto masorético no relata el cumplimiento del mandato de Yahvé por parte de Moisés. En cambio, el Pentateuco Samaritano añade aquí un amplio sumario de la advertencia que Moisés tenía que transmitir al faraón.

V. 8,5 Nuestra traducción sigue aquí la versión griega de los LXX. El texto hebreo dice «glorifícate a costa mía».

Que en el Nilo abundan las ranas, sobre todo en el período de las inundaciones, es un hecho bien conocido. Lo excepcional del caso, que lo convierte en una plaga, está en la aparición de las ranas por todas las partes, incluso por los lugares más insólitos.

En la literatura egipcia, las ranas simbolizaban la fertilidad y la vida; se propagan tan rápidamente que parece que surgen por generación espontánea. Además, en el antiguo Egipto las ranas se asociaban con la diosa Heqt, una diosa con cabeza de rana, que asistía a las mujeres en el parto. La propagación de las ranas lleva a pensar en la propagación de los israelitas (cf. 1,7), sobre todo porque en ambos casos (ver 1,7 y 7,28) se utiliza el mismo verbo hebreo *šāraṣ* ("bullir", "propagarse"): el Nilo rebosaba de ranas como Egipto de israelitas.

Por primera vez, el faraón reconoce implícitamente que la plaga se debe a Yahvé y que sólo él podrá acabar con ella. Al igual que su predecesor no pudo acabar con la propagación de los israelitas en Egipto, el Faraón actual no puede controlar la propagación de las ranas. De ahí que llame a Moisés y Aarón para que intercedan ante Yahvé (vv. 4-5). De este modo, se pone de relieve la autoridad de Moisés, a la par que el poder de Yahvé. El objetivo último de la intercesión de Moisés consiste en que el Faraón sepa que no hay como Yahvé (v. 6).

Tercera plaga. Los mosquitos (8,12-15)

12 Yahvé dijo a Moisés: «Di a Aarón: Extiende tu cayado y golpea el polvo de la tierra, que se convertirá en mosquitos * por todo el país de Egipto.» 13 Así lo hicieron: Aarón extendió su mano con el cayado y golpeó el polvo de la tierra; y aparecieron mosquitos sobre los hombres y sobre los ganados. Todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos sobre todo el país de Egipto. 14 Los magos intentaron con sus encantamientos hacer salir mosquitos, pero no pudieron. Aparecieron, pues, los mosquitos sobre hombres y ganados. 15 Los magos dijeron al Faraón: «¡Es el dedo de Dios*!» Pero el Faraón continuó obstinado y no les hizo caso, como había dicho Yahvé.

V. 12 Los traductores antiguos han interpretado de dos maneras diferentes el término hebreo *kinnîm*: para unos, se trata de «mosquitos» (así la versión de los LXX y

la Vulgata); para otros, de «piojos» (así la versión siríaca y el Targum judío). Lo mismo ocurre con los traductores modernos, que ora se decantan por una ora por otra de estas interpretaciones.

V. 15 Se puede traducir también «el dedo de un dios», fórmula que se halla en algunos textos mágico-religiosos egipcios.

Así como en la primera y segunda plagas se subraya que los magos egipcios hicieron el mismo prodigio que Moisés y Aarón (ver 7,22 y 8,3), en la tercera se pone de manifiesto la incapacidad de los magos para repetir el mismo prodigio con sus encantamientos (v. 14). De ahí que los magos reconozcan que «es el dedo de Dios» (v. 15) el que ha actuado. No está claro si se refieren al Dios de los israelitas, lo que supondría el reconocimiento de su superioridad, o a un dios egipcio. En cualquier caso, los magos estarían dándose por vencidos, lo que explicaría su desaparición de la escena en las plagas que siguen (aún se aludirá a ellos en 9,11, pero será para reafirmar su incapacidad).

Cuarta plaga. Los tábanos (8,16-28)

**[16] Yahvé dijo a Moisés: «Levántate pronto mañana, preséntate al
Faraón cuando vaya hacia el Río y dile: Así dice Yahvé: “Deja salir
a mi pueblo, para que me dé culto.” [17] Si no dejas salir a mi pueblo,
enviaré tábanos contra ti, contra tus siervos, tu pueblo y tus casas.
Las casas de los egipcios y las tierras donde habitan se llenarán de
tábanos. [18] Pero exceptuaré ese día la región de Gosen, donde habi-
ta mi pueblo, para que no haya allí tábanos, a fin de que sepas que
yo soy Yahvé en medio del país; [19] haré distinción* entre mi pueblo
y el tuyo. Este signo sucederá mañana.» [20] Así lo hizo Yahvé. Un
enjambre enorme de tábanos vino sobre la casa del Faraón y las
casas de sus siervos y sobre el país de Egipto; los tábanos devasta-
ron todo el país.**

**[21] Entonces llamó el Faraón a Moisés y a Aarón y les dijo: «Id y
ofreced sacrificios a vuestro Dios en este país.» [22] Moisés respondió:
«No conviene que se haga así, porque el sacrificio que ofrecemos a
Yahvé, nuestro Dios, es abominación para los egipcios. Si los egip-
cios nos vieran ofrecer un sacrificio que para ellos es abominable
¿no nos lapidarían? [23] Iremos tres días de camino por el desierto,
y allí ofreceremos sacrificios a Yahvé, nuestro Dios, como nos ha
ordenado.» [24] Contestó el Faraón: «Yo os dejaré partir, para que**

ofrezcáis en el desierto sacrificios a Yahvé, vuestro Dios, con tal que no vayáis demasiado lejos. Rogad por mí.» [25] Moisés respondió: «En cuanto yo salga de aquí, rogaré a Yahvé, y mañana los tábanos se alejarán del Faraón, de sus siervos y de su pueblo; pero que el Faraón deje de una vez de engañarnos, impidiendo al pueblo salir a ofrecer sacrificios a Yahvé.» [26] Salió, pues, Moisés de la presencia del Faraón, y rogó a Yahvé. [27] Yahvé hizo lo que Moisés pedía, y alejó los tábanos del Faraón, de sus siervos y de su pueblo. No quedó ni uno. [28] Pero también esta vez se obcecó el Faraón y no dejó salir al pueblo.

V. 19 El texto hebreo lee «yo realizaré una redención» (*p*^{e}*dut*). En cambio, la versión griega de los LXX, seguida por la siríaca y la Vulgata, traduce «división» (*p*^{e}*lut*?). Rasbam y otros comentaristas judíos sostienen que *p*^{e}*dut* encierra tanto la idea de distinción como la de redención. En este sentido se expresan los Targumes: «Yo realizaré una redención sobre mi pueblo, pero sobre vuestro pueblo yo acarrearé una aflicción».

El término hebreo *'ārōb*, que en el v. 17 se traduce simplemente por «tábanos» y en el v. 20 por «enjambre de tábanos», es un nombre de difícil traducción. Los exegetas judíos antiguos lo ponen en relación con la raíz «mezclar»; según ellos, en esta plaga se referiría a un enjambre de varios tipos de insectos malignos, una mezcla monstruosa. La versión griega de los LXX lo traduce por *kunómuia* («mosca-perro»). Filón describe este insecto como «una criatura venenosa y maligna, que llega con un fuerte zumbido, se lanza como una jabalina, y, con una embestida violenta, se agarra firmemente a su víctima» (*De Vita Mosis*, I, xxiii, 131).

En las plagas anteriores no se habla de la exención de los hebreos. Por primera vez se dice que Yahvé exceptuará la región de Gosen, donde viven los israelitas (cf. Gn 45,10; 46,28), y hará distinción entre su pueblo y el del Faraón. De este modo se señala la presencia del Dios de Israel en Egipto: para que el Faraón sepa que Yahvé es Dios en medio de su país (vv. 18-19).

Tras el enjambre de tábanos, el Faraón se muestra dispuesto a permitir que los hebreos ofrezcan sacrificios a su Dios en Egipto, pero Moisés rechaza la oferta aduciendo como razón que no estaría bien visto por los egipcios, a la par que reitera su petición de ir al desierto a tres días de camino (vv. 21-24). Aunque no se dice en qué consistirían los sacrificios de los hebreos, lo más probable es que sacrifi-

caran animales de sus rebaños. Ahora bien, el carnero y el macho cabrío eran animales sagrados en Egipto. Quizá por eso los sacrificios de los hebreos serían abominables para los egipcios, habituados más bien a las ofrendas vegetales y a los sacrificios de aves y animales de matadero.

Quinta plaga. Muere el ganado (9,1-7)

9 1 Yahvé dijo a Moisés: «Preséntate al Faraón y dile: Así dice
Yahvé, el Dios de los hebreos: “Deja salir a mi pueblo para que
me dé culto.” 2 Si te niegas a dejarlo salir y lo sigues reteniendo, 3 la
mano de Yahvé caerá sobre tus ganados del campo, los caballos,
los asnos, los camellos, las vacas y las ovejas; será una peste espan-
tosa. 4 Pero Yahvé distinguirá * entre el ganado de Israel y el gana-
do de Egipto; no perecerá nada de cuanto pertenece a Israel.» 5
Yahvé fijó un plazo en los siguientes términos: «Mañana hará esto
Yahvé en el país.» 6 Al día siguiente cumplió Yahvé su palabra y
murió todo el ganado de Egipto; mas del ganado de los israelitas
no murió ni una res. 7 El Faraón mandó averiguar y, efectivamente,
del ganado de Israel no había muerto ni una res. Sin embargo, el
Faraón se obstinó y no dejó salir al pueblo.

V. 4 Se produce un cambio en el discurso divino que de la primera persona del singular (vv. 1-2) pasa a la tercera (vv. 3-4). En el v. 4, la versión de los LXX continúa en primera persona, a la par que utiliza una expresión diferente: «Yo, en esta ocasión, haré un prodigio» (lit. «una paradoja», en el sentido de una acción inverosímil, correspondiente a la distinción extraordinaria señalada en el texto hebreo).

La «peste espantosa» anunciada al comienzo de esta plaga (v. 3) no se dice en qué consiste. Por la continuación del relato sabemos que dicha peste o epidemia afectó al ganado. El término hebreo *deber*, usado aquí en referencia a los animales, se emplea en Lv 26,25 y Dt 28,21 en referencia a los seres humanos, como una maldición por la ruptura de la alianza. A propósito de esta peste, Orígenes comenta: «la plaga del ganado es el castigo apropiado por la adoración de los animales en Egipto» (*Homiliae in Exodum*, 4,6).

Novedoso en esta plaga es el hecho de que el Faraón envíe a alguien a Gosen para cerciorarse de que ocurrió realmente como se dice (v. 7).

Sexta plaga. Las úlceras (9,8-12)

[8] Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: «Tomad dos puñados llenos de hollín * de horno. Moisés lo echará al aire, en presencia del Faraón,
[9] y se convertirá en polvo fino sobre todo el país de Egipto, y originará, en hombres y ganados, úlceras que segregan pus por todo el
país de Egipto.» [10] Tomaron, pues, hollín de horno y, presentándose ante el Faraón, Moisés lo echó al aire, produciendo en hombres
y animales úlceras con secreción de pus. [11] Ni siquiera los magos pudieron permanecer ante Moisés a causa de las úlceras, pues las úlceras afectaron a los magos como a todos los demás egipcios.
[12] Pero Yahvé hizo que el Faraón se obstinase y no les hiciera caso, tal como Yahvé había dicho a Moisés.

V. 8 En hebreo, *pîaḥ*, que algunos traducen por «ceniza». Es un término que, en el AT, sólo aparece aquí y en el v. 10.

Las víctimas de esta plaga son los seres humanos (es la primera plaga que les afecta directamente), los animales y, de modo especial, los magos. A pesar de que los magos dicen estar en contacto con el mundo de los dioses y creen tener poderes secretos, en esta ocasión no pueden librarse de las consecuencias malignas de la plaga, lo que les dejará fuera de escena definitivamente. Por el contrario, Moisés y Aarón no se ven afectados por ella, conservando así su dignidad y aumentando su autoridad.

A juzgar por Dt 28,27, los israelitas asociaban a Egipto con las afecciones cutáneas. Curiosamente, los historiadores helenísticos egipcios achacan la expulsión de los israelitas de Egipto a las infecciones de la piel de los hebreos (Josefo, *Contra Apionem*, I, 229.279).

Séptima plaga. La granizada (9,13-35)

[13] Yahvé dijo a Moisés: «Levántate de madrugada mañana, preséntate al Faraón y dile: Así dice Yahvé, el Dios de los hebreos: “Deja
salir a mi pueblo para que me dé culto.” [14] Pues esta vez voy a mandar todas mis plagas contra ti *, tus siervos y tu pueblo para que
sepas que no hay como yo en toda la tierra. [15] Porque si yo hubiera extendido mi mano y te hubiera herido con peste a ti y a tu pueblo,

ahora ya habrías desaparecido de la tierra; [16] pero te he preservado para mostrarte mi poder y para que se proclame mi nombre por toda la tierra. [17] Puesto que aún te resistes a dejar partir a mi pueblo, [18] mañana, a esta hora, haré caer una granizada tan fuerte, como no la ha habido en Egipto desde su fundación hasta hoy. [19] Ahora, pues, manda recoger tu ganado y cuanto tienes en el campo. Sobre todos los hombres y animales que se hallen en el campo y no sean recogidos en casa, caerá el granizo y los matará.» [20] Los siervos del Faraón que temieron la palabra de Yahvé recogieron en casa a sus esclavos y ganados, [21] mas los que no hicieron caso de la palabra de Yahvé dejaron en el campo a sus esclavos y ganados.

[22] Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano hacia el cielo, y caerá granizo en todo el país de Egipto, sobre los hombres, los ganados y sobre toda la hierba del campo en el país de Egipto.» [23] Moisés extendió su cayado hacia el cielo, y Yahvé lanzó truenos*, granizo y rayos a la tierra. Yahvé desencadenó una lluvia de granizo sobre el país de Egipto. [24] El granizo y los rayos mezclados con el granizo fueron tan fuertes que nunca se había visto una cosa semejante en el país de Egipto desde que comenzó a ser nación. [25] El granizo devastó cuanto había en el campo –hombres y animales– en todo el país de Egipto. El granizo machacó también toda la hierba del campo y tronchó todos los árboles del campo. [26] Tan sólo en la región de Gosen, donde habitaban los israelitas, no hubo granizo.

[27] El Faraón hizo llamar a Moisés y a Aarón y les dijo: «Esta vez he pecado * ; Yahvé es justo, y mi pueblo y yo somos culpables. [28] Rogad a Yahvé. Basta ya de truenos y granizo. Yo os dejaré salir y no tendréis que quedaros más tiempo aquí.» [29] Moisés le respondió: «Cuando salga de la ciudad extenderé mis manos hacia Yahvé, cesarán los truenos, y no habrá más granizo, para que sepas que la tierra entera es de Yahvé. [30] Pero sé que tú y tus siervos aún no teméis a Yahvé, Dios * .» [31] (Se estropearon el lino y la cebada, pues la cebada estaba ya en espiga, y el lino en flor. [32] El trigo y la espelta no se estropearon por ser tardíos).

[33] Moisés salió de la presencia del Faraón y de la ciudad, extendió las manos hacia Yahvé y cesaron los truenos y el granizo, y no cayó más lluvia sobre la tierra. [34] Cuando el Faraón vio que había cesado la lluvia, el granizo y los truenos, pecó de nuevo, y se obstinó su

corazón y el de sus siervos. [35] Se obstinó, pues, el Faraón y no dejó salir a los israelitas como Yahvé había dicho por boca de Moisés.

V. 14 Lit. «sobre tu corazón».

V. 23 Lit. «dio voces». Los israelitas creían que el trueno era la voz de Dios (cf. 19, 16; 20,18; Sal 29,3-9; Jb 28,26...).

V. 27 El verbo hebreo usado aquí es *ḥāṭā'*, cuyo significado básico es «pecar». No obstante, algunos lo traducen por «he errado» / «me he equivocado», por considerar excesivo el significado de «pecar» en este contexto. Con todo, hay que tener en cuenta el tono altamente teológico del relato de esta plaga.

V. 30 La expresión *Yahvé 'Elohim* («El Señor Dios»), fuera de Gn 2-3, es más bien rara en el AT.

Como las demás plagas, la séptima comienza con un discurso de Yahvé; pero, a diferencia de ellas, supera en longitud todos los otros discursos divinos del inicio de las plagas (vv. 13-19). En él aparecen algunas novedades significativas. En primer lugar, Yahvé amenaza al Faraón con traer "todas sus *plagas*"(v. 14), en plural, mostrando una intensidad que sobrepasa los límites de la presente plaga. Una intensificación similar se advierte en la fórmula referente al conocimiento de Yahvé: ya no basta con que el Faraón sepa que "Yo soy Yahvé" (7,17; 8,18) o que "no hay como Yahvé" (8,6); ahora, al comienzo de la séptima plaga, se matiza «para que sepas que no hay como Yo *en toda la tierra*» (v. 14) y, al final de la misma, se remata diciendo «para que sepas que *la tierra entera* es de Yahvé» (v. 29). Evidentemente, se quiere subrayar la idea de que Yahvé no es un mero Dios local, sino un Dios universal. En consonancia con esto, se da a entender que Yahvé no sólo busca la salvación de Israel. Prueba de ello es que ofrece a los siervos del Faraón la posibilidad de escapar de la plaga anunciada (v. 19).

La magnitud de la plaga se pone de relieve en la descripción de la misma (vv. 23-24), especialmente en la frase final: «*nunca* se había visto una cosa semejante en el país de Egipto desde que comenzó a ser nación». Si incomparable es Yahvé (vv. 14 y 29), incomparables son también sus obras (vv. 18 y 24). No es extraño, pues, que el faraón cambiara de parecer y reconociera a Yahvé como Dios justo, de quien espera el perdón y la misericordia por la intercesión de Moisés y Aarón (vv. 27-28). Pero, pasada la tormenta, el faraón volvió a las andadas (vv. 33-35), como de costumbre.

Octava plaga. Las langostas (10,1-20)

10 1 Yahvé dijo a Moisés: «Preséntate al Faraón, porque yo le he
hecho obcecarse a él y a sus siervos, para realizar mis signos
en medio de ellos; 2 y para que puedas contar a tu hijo y a tu nieto
cómo manejé a Egipto y los signos que realicé en medio de ellos.
Así sabréis que yo soy Yahvé.» 3 Moisés y Aarón se presentaron ante
el Faraón y le dijeron: «Así dice Yahvé, el Dios de los hebreos:
¿Hasta cuándo te resistirás a humillarte ante mí? Deja salir a mi
pueblo para que me dé culto. 4 Si te niegas a dejar salir a mi pue-
blo, mañana traeré las langostas sobre tu territorio; 5 y cubrirán la
superficie de la tierra, de tal modo que no podrá verse el suelo.
Devorarán lo que os quedó de la granizada, y comerán todos los
árboles que crecen en vuestros campos. 6 Llenarán tus casas, las
casas de tus siervos, y todas las casas de Egipto. Ni tus padres ni
tus abuelos vieron nunca una cosa así desde que habitan en la tie-
rra hoy.» Moisés se retiró y salió de la presencia del Faraón. 7 Los
siervos del Faraón le dijeron: «¿Hasta cuándo nos tenderá ése un
lazo a nosotros? Deja salir a esa gente y que dé culto a Yahvé, su
Dios. ¿Aún no te das cuenta de que Egipto se está arruinando?».

8 Hicieron volver a Moisés y a Aarón ante el Faraón y éste les
dijo: «Id a dar culto a Yahvé, vuestro Dios. Pero ¿quiénes van a ir?»
9 Moisés respondió: «Iremos con nuestros niños y nuestros ancia-
nos, con nuestros hijos y nuestras hijas, con nuestras ovejas y nues-
tras vacas, pues tenemos que celebrar la fiesta de Yahvé.» 10 Él les
dijo: «¡Que Yahvé esté con vosotros, si yo voy a dejaros salir con
vuestros pequeños! A la vista están vuestras malas intenciones.
11 No lo permitiré; salid si queréis los varones solos y dad culto a
Yahvé, pues eso es lo que buscabais.» Y los echaron de la presen-
cia del Faraón.

12 Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano sobre el país de Egipto
y que la langosta invada el país de Egipto * y devore toda la hierba
del país y cuanto quedó del granizo.» 13 Moisés extendió su cayado
sobre el país de Egipto y Yahvé hizo soplar el viento del este sobre
el país todo aquel día y toda la noche. Y cuando amaneció, el vien-
to del este había traído la langosta.

14 La langosta invadió todo el país de Egipto, y se posó en todo el
territorio egipcio; una nube de langostas como no la había habido

hasta entonces ni la habría después. [15] Cubrió toda la superficie del país, obscureciendo la tierra*; devoró toda la hierba del país y todos los frutos de los árboles que el granizo había dejado. No quedó nada verde ni en los árboles ni en los campos en todo el país de Egipto.

[16] El Faraón se apresuró a llamar a Moisés y a Aarón, y dijo: «He pecado contra Yahvé, vuestro Dios, y contra vosotros. [17] Perdonad mi pecado por esta vez y rogad a Yahvé, vuestro Dios, que aparte de mí esta plaga mortífera.» [18] Moisés salió de la presencia del Faraón y rogó a Yahvé. [19] Yahvé cambió la dirección del viento, que sopló con toda fuerza del este y se llevó la langosta y la arrojó al mar de Suf. No quedó ni una langosta en todo el territorio de Egipto. [20] Pero Yahvé hizo que el Faraón se obstinara y no dejó salir a los israelitas.

V. 12 El texto hebreo dice literalmente: «Extiende tu mano sobre el país de Egipto con la langosta, y que suba sobre el país de Egipto». La versión griega de los LXX simplifica así: «Extiende tu mano sobre el país de Egipto, y que la langosta suba sobre el país».

V. 15 Los LXX leen: «y la devastó»; y la Vulgata: «devastándolo todo».

La plaga de langostas es un fenómeno bien conocido en el Próximo Oriente antiguo, como muestran numerosos textos bíblicos y extrabíblicos. En unos y otros, las langostas son un motivo literario para simbolizar el castigo enviado por Dios contra un país (cf. Dt 28,38; Am 4,9; 7,1-2; Jl 1-2; ver asimismo el tratado de sucesión de Asaradón [ANET, 538] y otros textos mesopotámicos).

En esta plaga, al igual que en la anterior, se subraya el carácter incomparable del suceso (vv. 6.14; cf. 9,18.24) y se repite el motivo de la confesión del pecado del Faraón y de su arrepentimiento momentáneo, con petición de perdón incluida (vv. 16-20; cf. 9,27-34*). Por otro lado, la plaga de langostas se asemeja a la de las ranas, en el sentido de que éstas como aquéllas "*cubren* toda la tierra / todo el país de Egipto" (vv. 5 y 15; cf. 8,6).

Resulta novedosa, en cambio, la intervención de los cortesanos ante el Faraón para que, aunque no "reconozca a Yahvé", se dé cuenta ("reconozca") «de que Egipto se está arruinando» (v. 7). La situación es dramática. Todo parece apuntar a un desenlace fatal. El

Faraón califica de «plaga mortífera» la invasión de langostas (v. 17). El “viento” que Yahvé hace soplar para traer las langostas (v. 13) presagia, en cierto modo, aquel otro “viento” que el mismo Yahvé hará soplar sobre las aguas del mar (14,21) para vencer definitivamente a los egipcios.

Novena plaga. Las tinieblas (10,21-29)

21 Yahvé dijo a Moisés: «Extiende tu mano hacia el cielo y apa-
rezcan sobre el país de Egipto tinieblas, tinieblas densas.» 22 Exten-
dió Moisés su mano hacia el cielo y las densas tinieblas cubrieron
durante tres días el país de Egipto. 23 No se veían unos a otros, y
nadie se levantó de su sitio por espacio de tres días, mientras que
todos los israelitas tenían luz en sus moradas.
24 El Faraón llamó a Moisés *y le dijo: «Id y dad culto a Yahvé;
que se queden solamente vuestras ovejas y vuestras vacas. También
vuestros niños podrán ir con vosotros.» 25 Moisés replicó: «Tienes
que dejarnos llevar también reses para ofrecer sacrificios y holo-
caustos a Yahvé, nuestro Dios. 26 Nuestro ganado vendrá también
con nosotros. No quedará ni una res, porque de él hemos de tomar
para dar culto a Yahvé, nuestro Dios. Aún no sabemos qué vamos
a ofrecer a Yahvé hasta que lleguemos allá.»
27 Yahvé hizo que el Faraón se obstinara y no quisiera dejarlos
salir. 28 Y el Faraón dijo a Moisés: «Lárgate * y no vuelvas a presen-
tarte ante mí, pues si te vuelvo a ver por aquí, morirás» 29 Respondió
Moisés: «Tú lo has dicho: no volveré a presentarme ante ti.»

V. 24 El Pentateuco Samaritano, los LXX y la Vulgata añaden «y a Aarón».
V. 28 Lit. «Ve[te] de junto de mí».

La novena plaga no consiste en el conocido *jamsín* (viento cálido cargado de arena del desierto) ni en un simple eclipse solar. Se trata más bien de una oscuridad misteriosa, sin parangón alguno, que afecta a los egipcios pero no a los israelitas. El término *'āpēlâ* (“negrura”), usado en el v. 22 para enfatizar la densidad de las tinieblas, aparece en algunos profetas para caracterizar la oscuridad del “día de Yahvé” (cf. Is 8,22; Jl 2,2; So 1,15). El “día de Yahvé” apunta al juicio divino. Esta aproximación invita a pensar que se acerca la

hora de la verdad, el momento de la derrota definitiva. En el mismo sentido, cabría citar una serie de mitos egipcios en los que se alude a la oscuridad como una fuerza hostil y destructora (cf. ANET 6.7. 11.12).

Ante una situación tan delicada, el faraón llama a Moisés para negociar la salida de los israelitas de Egipto (vv. 24-26). Pero Yahvé hizo que el Faraón se obstinara e interrumpiera de modo violento toda negociación, echando a Moisés de su presencia y amenazándolo de muerte si volvía a presentarse ante él (vv. 27-28). Moisés asiente (v. 29). Todo parece terminado, pero, con ocasión de la décima plaga, el Faraón volverá a llamar a Moisés (12,31).

Anuncio de la décima plaga (11,1-10)

**11 1 Yahvé dijo a Moisés: «Todavía enviaré una plaga al Faraón
y a Egipto, tras lo cual os dejará partir. Más aún, no sólo os
dejará partir, sino que incluso os expulsará definitivamente de
aquí*. 2 Habla al pueblo y que cada hombre pida a su vecino, y cada
mujer a su vecina, objetos de plata y objetos de oro*.» 3 Yahvé hizo
que el pueblo se ganase el favor de los egipcios. Moisés gozaba de
gran consideración en el país de Egipto a los ojos de los servidores
del Faraón y a los ojos del pueblo.**

**4 Moisés dijo: «Así dice Yahvé: A media noche yo pasaré por en
medio de Egipto. 5 Morirán en el país de Egipto todos los primogé-
nitos: desde el primogénito del Faraón, que se sienta en su trono,
hasta el primogénito de la esclava, que se ocupa del molino, y todos
los primogénitos del ganado. 6 Y habrá en el país de Egipto un gran
clamor, cual nunca lo ha habido ni lo habrá. 7 Pero entre los israe-
litas no ladrará ni un perro, ni a los hombres ni a las bestias, para
que sepáis que Yahvé distingue entre Egipto e Israel. 8 Entonces
vendrán a mí todos estos siervos tuyos y, postrados ante mí, me
suplicarán: Sal con todo el pueblo que te sigue. Entonces, saldré.»
Y, ardiendo en cólera, salió de la presencia del Faraón.**

**9 Yahvé dijo a Moisés: «El Faraón no os hará caso, para que se
multipliquen mis prodigios en el país de Egipto.» 10 Moisés y Aarón
realizaron todos estos prodigios ante el Faraón; pero Yahvé hizo que
el Faraón se obstinara y no dejara salir de su país a los israelitas.**

El c. 11 es un texto de transición: por una lado, remite a las nueve primeras plagas, cerrando así su relato (cf. v. 10), y, por otro, anuncia la décima plaga, cuyo relato se lleva a cabo en 12,29-34. Además, la décima plaga se diferencia formalmente de las nueve primeras y, más que a ellas, está ligada a la fiesta de la Pascua y a la salida de Egipto.

El anuncio de la décima plaga es grave y solemne, como corresponde a un acontecimiento tan decisivo: mientras que las nueve primeras plagas las realizaron Moisés y Aarón, la décima será enteramente obra de Yahvé (v. 4). Además, a diferencia de las nueve anteriores, que no habían acarreado la muerte de seres humanos, la décima plaga traerá la muerte de todos los primogénitos del país de Egipto (v. 5; cf. 4,22-23). Todo ello provocará un clamor sin precedentes, salvo el de los israelitas, esclavos en el país de Egipto (v. 6; cf. 3,7.9: en ambos casos se emplea el mismo término hebreo *ṣ^{e}ʿāqâ* : "clamor").

Con los vv. 9-10 se pone el punto final a la sección. En síntesis, el redactor viene a decir que Moisés y Aarón realizaron las nueve primeras plagas, pero no alcanzaron su objetivo porque Yahvé endureció el corazón del Faraón. Se acabaron las negociaciones (cf. 10,28-29). Ahora todo depende de la acción directa de Yahvé. Si el relato terminara aquí, sería una historia de fracaso. Pero el relato continúa con la historia de la salida de Israel de Egipto. Será la gran victoria de Yahvé sobre el Faraón (cc. 12-15).

4. La Pascua y la salida de Egipto

La salida de los israelitas de Egipto termina con un largo período de opresión bajo el Faraón. Los repetidos fracasos en las negociaciones encaminadas a una salida pacífica desembocan en un último golpe de fuerza, por parte de Yahvé, que derrota al Faraón y sus gentes, dando la victoria a los israelitas.

Desde el punto de vista literario, en 12,1 - 15,21 se pueden distinguir tres tipos de textos: legales, narrativos y poéticos. Los *textos legales* son de tipo cultual o ritual y giran en torno a tres puntos: 1) Pascua (12,1-14.21-28.43-50); 2) ázimos (12,15-20; 13,3-10); y 3) primogénitos (13,1-2. 11-16). Los *textos narrativos* se refieren principalmente a tres acontecimientos: 1) décima plaga (12,29-30; cf. 12,12-13.23.27b;

ver también 11,4-5); 2) salida de Egipto (14,1-31; cf. 12,17.31-42*.51; 13,3.9.14.16.17; ver también 11,8); y 3) marcha (por el desierto) (12,37; 13,20-22; 14,1-2). Los *textos poéticos* se reducen a dos cantos de victoria, enlazados narrativamente: cántico de Moisés (15,1-18) y cántico de María (15,21).

Una simple mirada a los textos legales permite darse cuenta fácilmente de cómo entre dos unidades sobre la Pascua se pone otra sobre los ázimos (12,1-28). Lo mismo ocurre con los primogénitos y los ázimos (13,1-16): (A) Pascua (12,1-14) - Ázimos (12,15-20) - Pascua (12,21-28). (B) Primogénitos (13,1-2) - Ázimos (13,3-10) - Primogénitos (13,11-16).

Paradójicamente, los ázimos separan más que unen, ya que entre los ázimos y la pascua (A) no existe más conexión que la referencia de 12,8 (la comida pascual debe ir acompañada de panes ázimos), y entre los primogénitos y los ázimos (B) falta todo tipo de conexión. Lo que realmente conecta estas instituciones son los acontecimientos "históricos" (textos narrativos), que ocupan un lugar destacado en medio de los dos bloques anteriores (12,29-51), pues salpican los textos sobre la pascua, los ázimos y los primogénitos.

En la versión final, los textos legales se hallan enmarcados por los narrativos, como parte integrante de la trama del éxodo, pero su engarce con ellos es más bien externo. Los estudios histórico-críticos han subrayado frecuentemente la separación original de las tres instituciones y su conexión secundaria con los acontecimientos históricos de la salida de Egipto.

Institución de la Pascua (12,1-14)

12 1 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón en el país de Egipto: 2 «Este
mes será para vosotros el primero de los meses; será para
vosotros el primer mes del año *. 3 Decid a toda la comunidad de
Israel: El día diez de este mes cada uno tomará una res por fami-
lia, una res por casa. 4 Si la familia es demasiado pequeña para
comer la res, que la comparta con el vecino más próximo, tenien-
do en cuenta el número de personas y la ración que cada cual
pueda comer. 5 Será una res sin defecto, macho, de un año. La esco-
geréis entre los corderos o los cabritos. 6 La guardaréis hasta el día

**catorce de este mes; y, congregada toda la comunidad de Israel, la
inmolará al atardecer *. [7] Tomaréis luego la sangre y untaréis las
dos jambas y el dintel de las casas donde la comáis. [8] Esa noche
comeréis la carne. La comeréis asada al fuego, con ázimos* y con
hierbas amargas. [9] No comeréis de ella nada crudo ni cocido, sino
asado al fuego con su cabeza, patas y vísceras. [10] No dejaréis nada
hasta la mañana; pero si sobra algo, al amanecer lo quemaréis *.
[11] La comeréis así: con la cintura ceñida, los pies calzados y el bas-
tón en la mano; y la comeréis de prisa. Es la Pascua de Yahvé. [12] Esa
noche yo pasaré por el país de Egipto y mataré a todos los primo-
génitos del país de Egipto, de los hombres y de los animales, y haré
justicia con todos los dioses de Egipto. Yo, Yahvé. [13] La sangre os
servirá de señal en las casas donde estéis. Cuando yo vea la sangre,
pasaré de largo; y no os afectará la plaga exterminadora *, cuando
yo hiera al país de Egipto. [14] Este día será memorable para vosotros;
en él celebraréis fiesta a Yahvé; de generación en generación como
ley perpetua, lo festejaréis.»**

V. 2 Es el mes de *Abib* (cf. Ex 13,4; 23,15; 34,18; Dt 16,1) o mes de las espigas, correspondiente al comienzo de la primavera (marzo o abril). Más tarde, en el calendario postexílico de origen babilónico, se llamará *Nisán*.

V. 6 Lit. «entre las dos tardes», es decir, entre el ocaso del sol y la noche cerrada, según los samaritanos, o entre la caída y la puesta del sol, según los fariseos y el Talmud.

V. 8 Del griego *azymos*, esto es, «panes sin levadura» (en hebreo *maṣṣôt*).

V. 10. La traducción griega de los LXX añade «y no le quebraréis ningún hueso», como en el v. 46.

V. 13. El término hebreo *mašḥît*, usado aquí y en el v. 23, es ambiguo: puede significar «destrucción» o «exterminio», en sentido abstracto (cf. Ez 21,36; Pr 18,9), y «destructor» o «exterminador», en sentido personal, referido con frecuencia al «ángel exterminador» (cf. 2 S 24,16; 2 R 19,35; 1 Cro 21,15).

La Pascua es uno de esos raros ejemplos de sobrevivencia de una institución a lo largo de una historia tan vasta como compleja. La Pascua cristiana entronca en la judía, que, a su vez, hunde sus raíces en el suelo común de las fiestas paganas. Según un principio general en la historia de las religiones, cambia la interpretación, pero se conserva la práctica.

El término hebreo *pesaḥ* ("pascua") puede referirse a la fiesta de la Pascua (Dt 16,1) o al animal sacrificado (Ex 13,21). Desde el punto

de vista etimológico, se discute cuál es el origen y el significado de *pesaḥ*. En los vv. 11-13 23-27 se establece una relación entre el sustantivo *pesaḥ* y el verbo *pāsaḥ*. Pero el significado de este verbo es también discutido: para unos se trata de «pasar (de largo)» (la sangre de la *pesaḥ* hará que Yahvé «pase» [*pāsaḥ*] de largo por las casas de los israelitas); para otros significa «saltar» o «danzar» (lo que lleva a algunos autores a pensar en ciertas danzas rituales, como la relatada en 1 R 18,26). La versión griega de los LXX lo traduce por «proteger» («yo veré la sangre y os protegeré»: v. 13; «Esta Pascua es un sacrificio para el Señor, porque él ha protegido las casas de los israelitas en Egipto»: v. 27).

En su origen, la Pascua era una fiesta típica de las culturas nómadas y seminómadas, en especial de las tribus dedicadas al pastoreo. El ritual de la Pascua, tal como se refleja en Ex 12, conserva bastantes rasgos de la cultura y de las celebraciones pastoriles. La Pascua se festejaba en familia, a la caída de la tarde, después de haber recogido el ganado. La ley mandaba degollar una res del ganado, cordero o cabrito, de un año, sin mancha ni defecto, y asarla al fuego (12,5-8).

Se celebraba anualmente, coincidiendo con la primera luna llena de la primavera. Las culturas y religiones orientales antiguas se regían a menudo por el ritmo de los astros, en especial por las fases de la luna. Sus fiestas solían coincidir con el novilunio y el plenilunio. En la mitología de algunos de aquellos pueblos, la luna era uno de los dioses mayores. Al final de cada mes, se retiraba a su cámara nupcial, se unía en matrimonio sagrado y alumbraba un nuevo mes. En el fondo de tal concepción, subyace la idea de la fecundidad y de la vida.

El plenilunio al inicio de la primavera representaba uno de los momentos más importantes para los pastores, pues coincidía con la preñez o fecundidad de sus ganados. Además, los pastores solían aprovechar ese período de luna llena para cambiar de lugar en busca de los pastos de verano. En esas trashumancias, pastores y ganados estaban expuestos a múltiples peligros. De ahí, el rito de tomar la sangre de la res inmolada y rociar las jambas y el dintel de la casa (12,7). Originariamente era un rito mágico, destinado a proteger a los participantes de cualquier influencia maligna o destructora (12,13.23: ver la nota al v. 13). Ritos similares se practican entre los antiguos beduinos del Sinaí, los árabes preislámicos y ciertos clanes de bantúes.

En éste, como en tantos otros casos, la religión israelita se sirvió de cultos primitivos, que fueron reinterpretados a la luz de su historia. Israel adoptó ciertos ritos, los asimiló y transformó, adaptándolos a su cultura y creencias. Así, el antiguo rito de la sangre fue enmarcado históricamente, adquiriendo dimensiones nuevas.

Los textos del Éxodo asocian la Pascua con la décima plaga y la salida de Egipto. La conexión entre la Pascua y la décima plaga se establece mediante el rito de la sangre (12,13; cf. 12,11.23.27). De este modo, la noche de Pascua (en principio, noche festiva y alegre: 12,8) se convierte en noche de dolor y muerte (12,12; ver especialmente 11,4; 12,29-30: en el relato de la décima plaga se insiste en la noche).

La conexión con la salida de Egipto convierte la noche de la Pascua en «noche de vela» (12,42). Se percibe aquí el influjo del culto sobre los textos bíblicos de la pascua. La importancia de la noche pascual destaca también en la liturgia judía actual, al igual que en la cristiana.

Hasta qué punto los textos del Éxodo reflejan la realidad histórica o las prácticas cultuales de uno u otro momento, es cuestión harto discutida y difícil de determinar. La serie de observaciones anteriores no pretenden tanto señalar la historia de la tradición de la Pascua cuanto dar razón de algunos ritos y de posibles cambios, tal como se trasluce en las huellas impresas en los textos del Éxodo. Sería interesante examinar otros pasajes como Nm 9,1-5; Jos 5,10-12; 2 R 23,21-23 ó Ez 45,18-25.

La fiesta de los Ázimos (12,15-20)

[15] **«Durante siete días comeréis ázimos; desde el primer día retiraréis de vuestras casas la levadura. El que coma pan fermentado, cualquiera de esos siete días, será cercenado de Israel.** [16] **El primer día tendréis una asamblea santa y el día séptimo tendréis otra asamblea santa. En esos días no haréis trabajo alguno, salvo la comida para cada uno. Esto es lo único que podréis hacer.** [17] **Guardaréis la fiesta de los Ázimos, porque ese mismo día saqué yo a vuestros ejércitos del país de Egipto. Guardad ese día, de generación en generación, como ley perpetua.** [18] **Comeréis ázimos en el mes primero, desde el día catorce por la tarde hasta el día veintiuno por la**

tarde. [19] Durante siete días no habrá levadura en vuestras casas. El que coma algo fermentado, sea forastero o indígena, será cercenado de la comunidad de Israel. [20] No comeréis nada fermentado; en todo lugar donde habitéis, comeréis ázimos.»

A diferencia de la Pascua, la celebración de los Ázimos era típica de las culturas agrarias, de los pueblos asentados en un lugar. En los calendarios de fiestas de Ex 23,14-17 y 34,18-23 aparece junto a otras dos fiestas agrarias: la de la siega o de las Semanas y la de la recolección. La fecha para la celebración de estas fiestas no dependía tanto de las fases de la luna cuanto del ritmo de las cosechas, variable según los años y los lugares.

La fiesta de los Ázimos se celebraba en primavera, cuando principiaba a meterse la hoz en la mies. Con esta celebración, los agricultores inauguraban el tiempo sagrado, que iba desde el comienzo de la cosecha (cuando se recogía el forraje de la cebada) hasta el final de la misma.

En los calendarios aludidos, no se menciona la fiesta de la Pascua. Originariamente, la Pascua y los Ázimos eran dos fiestas diferentes y separadas. En el texto actual de Ex 12,15-20, la celebración de los Ázimos se presenta como la prolongación de la Pascua: ésta tenía lugar el día 14 (12,6) y los Ázimos los días 15-21 (12,18). La unión de los Ázimos con la Pascua se vio favorecida por dos circunstancias: 1) las dos celebraciones tenían lugar en la primavera; 2) en las dos se comían panes ázimos (12,8.15). Pero la conexión entre ambas celebraciones es seguramente externa y secundaria.

Lo mismo ocurre con la asociación de los Ázimos y la salida de Egipto. Se alude a ella en 12,17 y se insiste repetidas veces en 13,3-10. Además, en 12,33-34.39 se relacionan los Ázimos con la prisa por salir de Egipto. El esfuerzo e interés por conectar ambos acontecimientos parece innegable.

Prescripciones sobre la Pascua (12,21-28)

[21] Moisés llamó a todos los ancianos de Israel y les dijo: «Escogeos una res por familia e inmolad la pascua. [22] Tomad un manojo de hisopo, mojadlo en la sangre del recipiente y untad el dintel y las

**dos jambas con la sangre del recipiente; y ninguno de vosotros sal-
drá por la puerta de su casa hasta la mañana. [23] Yahvé pasará para
herir a los egipcios, pero, al ver la sangre en el dintel y en las dos
jambas, Yahvé pasará de largo por aquella puerta y no permitirá al
Exterminador* entrar en vuestras casas para herir. [24] Observad todo
esto como ley perpetua para ti y para tus hijos. [25] Cuando entréis en
la tierra que Yahvé os dará, como prometió, observaréis este rito*.
[26] Y cuando vuestros hijos os pregunten: "¿Qué significa este rito
para vosotros?", [27] responderéis: "Es el sacrificio de la Pascua de
Yahvé, que pasó de largo por las casas de los israelitas en Egipto
hiriendo a los egipcios y preservando nuestras casas."» Entonces el
pueblo se postró y se inclinó. [28] Los israelitas fueron e hicieron como
Yahvé había mandado a Moisés y a Aarón; así lo hicieron.**

V. 23 Ver la nota al v. 13.

V. 25 El término hebreo traducido por «rito» es *ʿăbōdâ*, que puede significar «servidumbre» / «esclavitud» (cf. 1,14), o «servicio (cultual)» / «rito». Acerca de su importancia en el libro del Éxodo, ver Introducción, § 1.

A diferencia de la institución de la Pascua (vv. 1-14) y de la fiesta de los Ázimos (vv. 15-20), presentadas como un discurso de Yahvé a Moisés y Aarón, las prescripciones sobre la Pascua son un discurso de Moisés a los ancianos de Israel (vv. 21-17a), coronado por la respuesta del pueblo (vv. 27b-28). En principio, estas prescripciones deberían estar dirigidas a «toda la comunidad de Israel», a la que Moisés y Aarón deberían transmitir las palabras de Yahvé (vv. 3ss); pero no es así. Entre unas y otras median muchas diferencias.

Los vv. 21-23 subrayan el rito de la sangre (la comida pascual [cf. vv. 8-11] ni siquiera se menciona), orientado principalmente a proteger a los israelitas. La señal con sangre sobre la puerta y la prohibición de salir de la casa durante la noche (v. 22) –se supone que para evitar caer en manos del Exterminador- explicaría el carácter protector del rito. Puesto que la sangre es un elemento vital (cf. Lv 17,11.14; Dt 12,23), el rito de sangre es un rito de vida (para preservar la vida de los israelitas).

Los vv. 24-28 ponen de relieve la observancia de estas prescripciones «como ley perpetua» (v. 24). De ahí la necesidad de instruir a las generaciones futuras acerca de este rito (vv. 25-27a). La respuesta que

han de dar a los hijos encierra una confesión de la acción redentora de Yahvé a favor de Israel en Egipto. Así lo corrobora la expresión del v. 27: «el pueblo se postró y se inclinó», que aparece en 4,31 precedida por el verbo "creer". Es la fe que mueve primero a la adoración (v. 27) y luego a la obediencia (v. 28).

Décima plaga. Muerte de los primogénitos (12,29-34)

[29] A media noche, Yahvé hirió a todos los primogénitos del país de Egipto, desde el primogénito del Faraón, que se sienta en el trono, hasta el primogénito del preso, que está en la cárcel, y todos los primogénitos de los animales. [30] Aquella noche se levantó el Faraón, sus servidores y todos los egipcios, y hubo un gran clamor en Egipto, porque no había casa donde no hubiese un muerto. [31] El Faraón llamó a Moisés y a Aarón de noche y les dijo: «Levantaos, salid de en medio de mi pueblo, tanto vosotros como los israelitas, e id a dar culto a Yahvé, como habéis dicho. [32] Tomad también vuestros rebaños y vuestras vacas, como habéis pedido, y marchad. Saludadme *.» [33] Los egipcios presionaban al pueblo para que saliese rápidamente del país, pues decían: «Vamos a morir todos.» [34] El pueblo recogió la masa sin fermentar y, envolviendo las artesas en mantos, la cargaron a hombros.

V. 32 Otros traducen «bendecidme». El texto hebreo se puede interpretar como fórmula de saludo o como fórmula de bendición.

El relato de la décima plaga se halla estrechamente ligado al de la salida de Egipto (vv. 37-42). Uno y otro se desarrollan en la misma noche: noche de muerte (vv. 29-30), noche de vela (v. 42). En contraste con todas las demás plagas, ejecutadas por Moisés y Aarón, la décima se presenta como una acción directa de Dios: «Yahvé hirió a todos los primogénitos del país de Egipto». Es el golpe de gracia definitivo, que llevó al faraón a rendirse y pedir a Moisés y a Aarón que salieran de Egipto con todos los israelitas y todas sus pertenencias. Puesto que «no había casa donde no hubiese un muerto», no es extraño que los egipcios se sumaran al Faraón y presionaran a los israelitas para que se fueran de Egipto. Los panes sin fermentar se interpretan como signo de la prisa (vv. 34.39).

Despojo de los egipcios (12,35-36)

[35] Los israelitas actuaron conforme a la palabra de Moisés y pidieron a los egipcios objetos de plata, objetos de oro y vestidos. [36] Yahvé hizo que el pueblo se ganara el favor de los egipcios, que accedieron a su petición. Así despojaron a los egipcios.

El despojo de los egipcios, anunciado y ordenado en 3,21-22 y 11,2-3, se lleva a cabo ahora. Filón (*De Vita Mosis* I, 141-142) y *Jubileos* 48,18 lo interpretan como un pago por la dura servidumbre a la que los egipcios habían sometido a los israelitas. En realidad, es un signo más de la derrota de los egipcios gracias a la intervención de Yahvé. Los israelitas parten como un ejército victorioso que ha saqueado a los egipcios.

Salida de los israelitas (12,37-42)

[37] Los israelitas partieron de Ramsés hacia Sucot, unos seiscientos mil hombres de a pie, sin contar los niños. [38] Salió también con ellos una gran muchedumbre, con ovejas y vacas; una cantidad enorme de ganado. [39] Cocieron la masa que habían sacado de Egipto en panes ázimos, pues aún no había fermentado. Cuando fueron expulsados de Egipto no pudieron detenerse ni hacerse con provisiones para el camino. [40] La estancia de los israelitas en Egipto duró cuatrocientos treinta años. [41] El mismo día que se cumplían los cuatrocientos treinta años, salieron del país de Egipto todos los ejércitos de Yahvé. [42] Aquella noche, Yahvé veló para sacarlos del país de Egipto. Y esa noche los israelitas velarán en honor de Yahvé, de generación en generación.

Los vv. 37-41 indican una serie de circunstancias relacionadas con la salida de los israelitas de Egipto: lugar y fecha de partida (vv. 37.41), número de los israelitas que salieron de Egipto y tiempo de su estancia en Egipto (vv. 37-38.40). Acerca de la fiabilidad de algunos de estos datos, ver lo dicho en la Introducción, § 2.1.

El v. 42 destaca la noche de la salida como una noche de vela muy especial. El texto juega con diversas acepciones del verbo *šāmar*: "velar, guardar, proteger, observar". En esa noche, Yahvé veló por los

israelitas para protegerlos y guardarlos, sacándolos vivos y sanos de Egipto. Y en esa noche, los israelitas velarán por Yahvé, observando el rito conmemorativo de la Pascua de generación en generación. Esa noche tan singular dio pie a una reflexión teológica importante en el Judaísmo, que terminó plasmándose en el Targum palestinense, en el poema de las «Cuatro noches» de la historia del mundo: primera, cuando Dios se manifestó al mundo al crearlo (Gn 1,2); segunda, cuando Dios se manifestó a Abrahán y a Sara (Gn 17); tercera, cuando Yahvé se manifestó contra los egipcios (Ex 12,29); cuarta, cuando lleguen el fin del tiempo y del mundo, y también el Mesías. Este poema repercutió considerablemente en la teología pascual cristiana.

Normas sobre la Pascua (12,43-51)

**43 Yahvé dijo a Moisés y a Aarón: «Ésta es la ley de la Pascua:
Ningún extranjero la comerá. 44 Los esclavos que hayas comprado,
si los circuncidas, podrán comerla. 45 El forastero y el jornalero no
la comerán. 46 Se ha de comer en una sola casa; no sacaréis fuera
de casa nada de carne, ni le quebraréis ningún hueso. 47 Toda la
comunidad de Israel la celebrará. 48 Si un emigrante que vive conti-
go desea celebrar la Pascua de Yahvé, se circuncidará y entonces se
acercará para celebrarla, pues será como los nativos; pero ningún
incircunciso podrá comerla. 49 Habrá una misma ley para el indíge-
na y para el emigrante que vive con vosotros.» 50 Todos los israeli-
tas obraron así. Hicieron exactamente lo que Yahvé mandó a
Moisés y a Aarón. 51 Aquel mismo día, Yahvé sacó del país de Egipto
a los israelitas, por escuadrones.**

Estas normas complementan lo dicho sobre la Pascua (vv. 1-14 y 21-28). Se presentan como un discurso de Yahvé a Moisés y Aarón, al igual que las de 12,1-14. Precisan que sólo los israelitas pueden celebrar y comer la Pascua, a la par que determinan que los esclavos y los forasteros residentes podrán participar en la fiesta si se circuncidan. La circuncisión es el elemento distintivo, pues constituye un signo de incorporación y de pertenencia a la comunidad de Israel, que profesa su fe en Yahvé, el Dios liberador.

Los primogénitos (13,1-2)

13 **[1]Yahvé dijo a Moisés: [2] «Conságrame todo primogénito, todo primer parto entre los israelitas, tanto de hombres como de animales, es mío.»**

El sacrificio de los primogénitos es un caso concreto de la ley general de ofrecer a Dios las primicias de los ganados y de los campos (cf. Ex 22,28-29). La práctica de tales ofrendas, en señal de reconocimiento de Dios como señor de la fecundidad y de la vida, remonta seguramente a épocas antiguas (cf. Gn 4,3-4).

La ley de los primogénitos, en Ex 13, se presenta primero en forma absoluta: «Conságrame todo primogénito israelita,... lo mismo de hombres que de animales» (v. 2), pero luego aparece en forma mitigada: «Consagrarás a Yahvé todos los primogénitos,... pero todo primer nacido de hombre, entre los hijos, lo rescatarás» (vv. 12-13; ver lo dicho más abajo a propósito de estos versículos).

Los Ázimos (13,3-10)

[3] Y Moisés dijo al pueblo: «Recuerda este día en que salisteis de Egipto, de la esclavitud, pues con mano fuerte os sacó Yahvé de aquí; y no comáis pan fermentado. [4] Salís hoy, en el mes de Abib.
[5]Cuando Yahvé te haya introducido en la tierra de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los jivitas y de los jebuseos, que juró a tus padres darte, tierra que mana leche y miel, en este mes celebrarás el siguiente rito: [6] Durante siete días comerás ázimos y el día séptimo será fiesta en honor de Yahvé. [7] Durante los siete días se comerá pan ácimo y no se verá pan fermentado ni levadura en todo tu territorio. [8] Ese día explicarás a tu hijo: "Esto es por lo que Yahvé hizo por mí cuando salí de Egipto." [9]Y será para ti como señal en tu brazo y como recordatorio en tu frente, para que tengas en tu boca la ley de Yahvé; porque con mano fuerte te sacó Yahvé de Egipto.
[10] Guardarás este precepto, año tras año, a su debido tiempo.»

Los vv. 3-10 complementan las prescripciones de 12,15-20 (ver lo dicho allí). En ellos, se hace hincapié en la idea de "memorial": la celebración de los Ázimos tiene que servir de recuerdo de la salida de

Egipto (v. 3), de memorial para las generaciones sucesivas (vv. 8-10). La expresión «Recuerda este día...» evoca la referente al *sabbat*: «Recuerda el día del sábado» (20,8). El recuerdo no es mera evocación del pasado, sino actualización litúrgica («celebrarás este *rito / 'ābōdâ*» [v. 5]: ver la nota a 12,25) de la experiencia del éxodo para las sucesivas generaciones. A la acción de Yahvé tiene que responder el servicio cultual de Israel.

De nuevo los primogénitos (13,11-16)

[11] «Cuando Yahvé te haya introducido en la tierra de los cananeos, como juró a ti y a tus padres, y te la haya dado, [12] consagrarás a Yahvé todo primogénito. Todo primer nacido de tu ganado, si es macho, pertenece a Yahvé. [13] Mas todo primer nacido del asno lo rescatarás con un cordero; y si no lo rescatas lo desnucarás. Rescatarás también todo primogénito de entre tus hijos. [14] Y cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: "¿Qué significa esto?", le dirás: "Con mano fuerte nos sacó Yahvé de Egipto, de la esclavitud." [15] Como el Faraón se obstinó en no dejarnos salir, Yahvé mató a todos los primogénitos en el país de Egipto, desde el primogénito del hombre hasta el primogénito del ganado. Por eso yo sacrifico a Yahvé todo primogénito macho del ganado y rescato todo primogénito de mis hijos. [16] Esto será como señal en tu brazo y como recordatorio en tu frente; porque con mano fuerte nos sacó Yahvé de Egipto.»

En la catequesis de tipo etiológico de los vv. 14-15 se ofrece la razón tanto de la ley general de los primogénitos como del rescate en particular (vv. 11-13; cf. v. 2). Ambos aspectos tienen que ver con los acontecimientos del éxodo. El rescate de los primogénitos de hombre entre los israelitas conecta directamente con la muerte de los primogénitos de los egipcios. Este tema, que ya se anuncia en 4,22-23, pasa a ocupar el centro de la décima plaga (cf. 11,5; 12,12.29-30) y de la enseñanza que se ha de transmitir a los hijos con ocasión de la ley de los primogénitos (13,14-15).

El cumplimiento de la ley de los primogénitos servirá de memorial de la liberación de Egipto (13,16): cada primogénito de los ani-

males que sea sacrificado a Yahvé recordará a los israelitas los acontecimientos del éxodo; y la presencia del primogénito de los hombres, que ha sido rescatado, servirá igualmente de memorial permanente del gran evento de la liberación de la esclavitud de Egipto.

La partida (13,17-22)

[17] Cuando el Faraón dejó salir al pueblo, Dios no los llevó por el
camino del país de los filisteos, aunque era más corto, pues dijo:
«No sea que, al verse atacado, el pueblo se arrepienta y se vuelva a
Egipto.» [18] Dios hizo rodear al pueblo por el camino del desierto del
mar de Suf *. Los israelitas salieron bien equipados del país de
Egipto. [19] Moisés tomó consigo los huesos de José, pues éste había
hecho jurar solemnemente a los israelitas: «Un día Dios os visitará;
entonces os llevaréis de aquí mis huesos con vosotros.»
[20] Partieron de Sucot y acamparon en Etán, al borde del desierto.
[21] Yahvé marchaba delante de ellos: de día en columna de nube,
para guiarlos por el camino, y de noche en columna de fuego, para
alumbrarlos, de modo que pudiesen marchar de día y de noche.
[22] No se apartó del pueblo ni la columna de nube por el día, ni la
columna de fuego por la noche.

V. 18 En hebreo, *yam sûf*. Los LXX traducen «Mar Rojo». Muchos autores interpretan *sûf* como «juncos» y, en consecuencia, traducen la expresión por «Mar de los juncos», pero esta interpretación es discutible. En Dt 1,1 *sûf* aparece solo, como un nombre geográfico.

Lo fundamental de esta unidad que encabeza propiamente la salida de Egipto es mostrar que Yahvé guía a su pueblo. Las primeras etapas se ajustan al plan de Dios, que conduce a los israelitas por un camino inesperado (vv. 17-18.20), sirviéndose no sólo de Moisés, sino también de otros medios: una columna de nube durante el día y una columna de fuego durante la noche (vv. 21-22), signos de la presencia de Dios, preceden al pueblo, señalándole el camino a seguir (cf. 14,19-20.24; Nm 14,14).

La referencia a los huesos de José (v. 19) remite, por un lado, a Gn 50,25 y, por otro, a Jos 24,32. La estancia de Israel en Egipto

comenzó, en realidad, con el descenso de José a Egipto... (Gn 37-50). Al sacar sus huesos de allí, se cierra este largo período de la historia de Israel.

De Etán al mar de Suf. Persecución de los egipcios y paso del Mar (14,1-31)

14 **1 Yahvé dijo a Moisés: 2 «Di a los israelitas que se vuelvan y**
acampen frente a Pi Hajirot, entre Migdol y el mar, enfrente
de Baal Safón. Frente a ese lugar acamparéis, junto al mar. 3 El
Faraón pensará que los israelitas andan errantes por el país y que
el desierto les cierra el paso. 4 Yo haré que el Faraón se obstine y os
persiga; entonces manifestaré mi gloria sobre el Faraón y sobre
todo su ejército, y sabrán los egipcios que yo soy Yahvé.» Ellos lo
hicieron así.

5 Cuando anunciaron al rey de Egipto que el pueblo había huido,
el Faraón y sus servidores cambiaron de parecer sobre el pueblo y
dijeron: «¿Qué es lo que hemos hecho? Hemos dejado marchar a
Israel de nuestra servidumbre.» 6 El Faraón hizo enganchar su
carro y tomó consigo sus tropas. 7 Tomó seiscientos carros escogi-
dos y todos los carros de Egipto, montados por sus combatientes.
8 Yahvé hizo que se obstinara el Faraón, rey de Egipto, y persiguie-
ra a los israelitas, pero los israelitas salieron con gesto victorioso.
9 Los egipcios los persiguieron con los caballos, los carros del
Faraón, sus jinetes y su ejército; y los alcanzaron cuando acampa-
ban junto al mar, cerca de Pi Hajirot, frente a Baal Safón. 10 Al acer-
carse el Faraón, los israelitas alzaron sus ojos, y viendo que los
egipcios marchaban tras ellos, temieron mucho los israelitas y cla-
maron a Yahvé. 11 Y dijeron a Moisés: «¿Acaso no había sepulturas
en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué
has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? 12 No te dijimos en
Egipto: Déjanos en paz, serviremos a los egipcios, pues más nos
vale servir a los egipcios que morir en el desierto?» 13 Moisés res-
pondió al pueblo: «No temáis; estad firmes, y veréis la salvación
que Yahvé os otorgará en este día, pues los egipcios que ahora veis,
no los volveréis a ver nunca jamás. 14 Yahvé peleará por vosotros;
vosotros no os preocupéis.»

15 Yahvé dijo a Moisés: «¿Por qué me gritas *? Di a los israelitas
que se pongan en marcha. 16 Y tú, alza tu cayado, extiende tu mano
sobre el mar y divídelo, para que los israelitas pasen por medio del
mar, en seco. 17 Yo haré que los egipcios se obstinen y entren detrás
de vosotros, y mostraré mi gloria sobre el Faraón y todo su ejército,
sus carros y sus jinetes. 18 Y los egipcios sabrán que yo soy Yahvé,
cuando muestre mi gloria sobre el Faraón, sus carros y sus jinetes.»
19 El ángel de Dios, que iba delante del ejército de Israel, se des-
plazó y pasó a su retaguardia. La columna de nube, que iba delan-
te de ellos, se desplazó y se colocó detrás, 20 metiéndose entre el
campamento de los egipcios y el campamento de los israelitas. La
nube era tenebrosa y transcurrió la noche * sin que pudieran acer-
carse unos a otros en toda la noche. 21 Moisés extendió su mano
sobre el mar, y Yahvé hizo retroceder el mar mediante un fuerte
viento del Este que sopló toda la noche; el mar se secó y las aguas
se dividieron. 22 Los israelitas entraron en medio del mar, en seco, y
las aguas formaban muralla a derecha e izquierda. 23 Los egipcios
los persiguieron y entraron tras ellos, en medio del mar, con todos
los caballos del Faraón, sus carros y sus jinetes. 24 A la vigilia matu-
tina *, Yahvé miró desde la columna de fuego y humo hacia el ejér-
cito de los egipcios, y sembró la confusión en el ejército egipcio.
25 Enredó las ruedas de sus carros, que a duras penas podían avan-
zar. Entonces los egipcios dijeron: «Huyamos ante Israel, porque
Yahvé pelea por ellos contra Egipto.» 26 Yahvé dijo a Moisés: «Ex-
tiende tu mano sobre el mar, y las aguas retornarán sobre los egip-
cios, sus carros y sus jinetes.» 27 Moisés extendió su mano sobre el
mar y, al rayar el alba, el mar volvió a su lugar habitual, de modo
que los egipcios, en su huida, toparon con él. Así precipitó Yahvé a
los egipcios en medio del mar. 28 Las aguas retornaron y cubrieron
los carros, los jinetes y todo el ejército del Faraón, que había entra-
do en el mar para perseguirlos; no escapó ni uno siquiera. 29 Mas los
israelitas pasaron en seco, por medio del mar, mientras las aguas
formaban muralla a derecha e izquierda. 30 Aquel día salvó Yahvé a
Israel del poder de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos
a orillas del mar. 31 Vio, pues, Israel la mano potente que Yahvé
había desplegado contra los egipcios, temió el pueblo a Yahvé, y
creyó en Yahvé y en Moisés, su siervo.

V. 15 La versión siríaca encabeza el versículo diciendo: «Moisés gritó a Yahvé».

V. 20 El texto hebreo –de difícil interpretación– dice literalmente: «hubo la nube y la oscuridad; y aquélla iluminó la noche». La versión de los LXX traduce: «hubo oscuridad y tiniebla, y la nube pasó». Los Targumes lo interpretan diciendo que la nube era tenebrosa para los egipcios y luminosa para Israel. Símmaco traduce: «La nube era oscura de un lado y luminosa del otro». Nuestra traducción es conjetural.

V. 24 La noche se dividía en tres vigilias. La vigilia matutina era la última; comprendía desde las 2 hasta las 6 de la mañana.

La importancia del paso del mar explica los numerosos estudios, de tipo diacrónico y sincrónico, recientemente consagrados a este pasaje. Los *estudios diacrónicos* coinciden en distinguir varios estratos, pero discrepan sobre qué versículos pertenecen a uno u otro estrato. El consenso mayor está en torno al estrato sacerdotal. La atribución de Ex 14,1-4.8-9.15aα.b.16-18.21aα.b.22-23.26.27*.28-29 al sacerdotal se considera segura en lo esencial. Los *estudios sincrónicos* parten de la estructura y composición del texto final. En éste, se pueden distinguir tres escenas simétricas: 1) delante del mar (vv. 1-14); 2) en medio del mar (vv. 15-25); y 3) del otro lado del mar (vv. 26-31). Cada escena se divide en tres partes: a) discurso divino (vv. 1-4a.15-18. 26); b) relato de los acontecimientos (vv. 4b-10.19-25a.27-29); y c) reacción humana ante tales acontecimientos (vv. 11-14.25b.30-31). Además, entre las tres escenas hay correspondencias formales significativas. De los tres discursos divinos, el central (vv. 15-18) combina los elementos esenciales de los otros dos.

Los *discursos divinos* corresponden todos a la tradición sacerdotal, interesada en desarrollar una teología sacramental de la palabra de Dios. El *relato de los acontecimientos*, en sus tres partes, presenta un hilo narrativo continuo: Israel huye y acampa junto al mar. Egipto le persigue (vv. 5-10). Huida y persecución prosiguen en medio del mar (vv. 19-25). Finalmente, se produce el desenlace: Egipto es atrapado en el mar, mientras que Israel logra pasar y continúa su marcha (vv. 27-30a). Respecto de las *reacciones humanas*, el narrador marca algunas diferencias: en primer lugar, Moisés anuncia a los israelitas que van a vencer, pues Yahvé pelea por ellos (vv. 11-14); en segundo lugar, se constata que así sucedió de hecho (vv. 25b.30b-31). Las reacciones corresponden a los protagonistas humanos de los acontecimientos: Moisés, Egipto e Israel.

Basten estas observaciones para mostrar que Ex 14 es una composición bien elaborada y coherente en su conjunto. Ello no excluye que pueda ser el resultado de combinar diferentes versiones de los sucesos del mar, como sostienen los estudios diacrónicos. El relato de los acontecimientos fluiría lo mismo si se prescindiera de los tres discursos divinos, aunque obviamente carecería de su riqueza actual.

Según los estudios histórico-críticos, la separación del agua del mar en dos partes, formando una muralla a derecha e izquierda, se debe al Sacerdotal. En cambio, la idea de que Yahvé hizo soplar durante toda la noche un viento fuerte que secó el mar, es fruto de una versión anterior. Ambas versiones parecen incompatibles: ¿se separaron las aguas por intervención de Moisés o se secó el mar debido al viento que hizo soplar Yahvé? Sin embargo, en Ex 15,8 se ofrece una versión poética de estos mismos acontecimientos, en la que se combinan las dos versiones, como si de una sola acción se tratara:

> «Al soplo de tu nariz se amontonaron las aguas
> las corrientes se alzaron como un dique
> las olas se cuajaron en el mar».

La comparación de las aguas con un *dique* (*nēd*) vuelve a aparecer en Jos 3,13.16, en relación con el paso del Jordán (cf. Sal 78,13). En la historia moderna, existen relatos de cortes de agua en el Jordán debidos a desprendimientos de tierra. El primero es de 1.267, cuando unos obreros del sultán Baibars construían un puente. Las aguas del Jordán, encajonadas por aquella zona (cf. Jos 3,13-16) entre tierras calcáreas, causaron el desprendimiento de las tierras, que formaron un dique. Fenómenos similares ocurrieron también en 1.916 y 1.927, en este último caso debido a un terremoto.

Es posible que un acontecimiento similar diera pie al relato de Jos 3-4. En opinión de algunos especialistas, el texto original del paso del Jordán (Jos 3-4*) sólo relataba cómo se secó el río a causa de un corte temporal de la corriente de agua. Dicho relato se complementó luego con otros detalles para magnificar el paso de los israelitas, camino de la tierra prometida.

En esta perspectiva, el relato del paso del Jordán pudo servir al Sacerdotal para complementar y engrandecer una versión anterior más sobria del relato del mar. Se establecería así un paralelismo entre

los acontecimientos de la salida de Egipto y de la entrada en Canaán. El mar representaría la "frontera" del desierto, del mismo modo que el Jordán respecto de Canaán. En la tradición poética, ambos acontecimientos se cantan como parte de una misma gesta o acción divina (cf. Sal 66,6; 74,13.15; 114,3.5).

Aunque se concede cierto protagonismo a Moisés, sobre todo en la versión del Sacerdotal, el verdadero protagonista de la narración es sin duda Yahvé. A él se debe la destrucción de los egipcios y la liberación de Israel. Su acción poderosa se ejerce principalmente en dos frentes: la armada egipcia y el mar. En ambos se presenta como un combate del que Yahvé sale victorioso. «Yahvé peleará por vosotros», dijo Moisés a los israelitas temerosos (14,14). Y los egipcios gritaron: «huyamos ante Israel, porque Yahvé combate por él contra los egipcios» (14,25). Esta acción convierte a Yahvé en un guerrero y en un rey soberano. Así lo canta Moisés en Ex 15,3.17:

«Yahvé es un guerrero...
Yahvé reina por siempre jamás».

Al combate de Yahvé contra la armada egipcia, se suma el combate contra el mar. En algunas tradiciones, tanto bíblicas como extrabíblicas, el mar aparece como un monstruo, difícil de vencer. El poema babilónico de la creación relata el triunfo del rey divino Marduk sobre Tiamat, la serpiente del mar, mediante el uso de su arma más potente, Imhullu, el viento poderoso (*Enuma elis* IV, 42-48.49-100; cf. Sal 69,2-3.15-16; 124,3-6).

En el relato de la creación de Gn 1 (próximo en tantos aspectos al *Enuma elis*) aparece un caos acuoso primordial sobre el que planea el *rûaḥ* (*viento / espíritu*) de Dios. La creación de Dios es en buena medida una obra de separación y orden. Dios creador separa unas aguas de otras y aparece la tierra seca, haciendo posible la vida en ella. Dios contiene el mar dentro de unos límites. El diluvio aparece como un abrirse las compuertas del cielo y del abismo, un caos acuoso, una contra-creación. También en esta ocasión, Dios hizo soplar el viento (*rûaḥ*) y reapareció la tierra (Gn 8,1ss).

El viento que Dios hizo soplar sobre el mar, dejándolo seco y permitiendo el paso de los israelitas (vv. 21-22.29), evoca las obras de la creación (Gn 1) y de la recreación (Gn 8). La acción de Yahvé sobre el mar es creadora en cuanto que hace emerger la tierra seca en

medio del mar. Israel no sólo fue salvado por Yahvé, sino también «re-creado». El paso del mar merece el calificativo de «nueva creación», en el sentido de que significa el nacimiento de Israel como pueblo de Dios. De la servidumbre al Faraón, Israel pasó al servicio a Yahvé. Ex 15,1-21 representa el primer testimonio de este servicio cultual de Israel a Yahvé, su nuevo rey soberano.

Canto Triunfal (15,1-21)

15 [1]Entonces Moisés y los israelitas cantaron este cántico a Yahvé:
«Canto a Yahvé, esplendorosa es su gloria,
caballo y jinete arrojó en el mar.
[2]Mi fortaleza y mi canción * es Yah *.
Él es mi salvación.
Él es mi Dios: yo lo alabaré,
el Dios de mi padre, yo lo exaltaré.
[3] ¡Yahvé es un guerrero * ,
Yahvé es su nombre!
[4] Los carros del Faraón y sus soldados precipitó en el mar.
La flor de sus guerreros tragó el mar de Suf *;
[5] los abismos los cubrieron,
descendieron hasta el fondo como piedra.
[6] Tu diestra, Yahvé, impresionante por su esplendor;
tu diestra, Yahvé, aplasta al enemigo.
[7] Tu inmensa grandeza
derriba al adversario.
Arde tu furor y los devora como paja.
[8] Al soplo de tu ira* se aglomeraron las aguas,
se irguieron las olas como un dique,
los abismos se helaron en el fondo del mar.
[9] Dijo el enemigo: «Perseguiré, alcanzaré,
repartiré el botín,
saciaré mi sed en ellos,
desenvainaré mi espada, los aniquilará mi mano.»
[10] Pero soplaste con tu aliento, los cubrió el mar;
se hundieron como plomo en las aguas impetuosas.

11 ¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses?
¿Quién como tú, glorioso en santidad,
terrible en prodigios, autor de maravillas?
12 Extendiste tu diestra, los tragó la tierra.
13 Guiaste con bondad al pueblo que rescataste,
Los condujiste con poder a tu santa morada.
14 Lo oyeron los pueblos y se turbaron,
produjo escalofríos en los habitantes de Filistea.
15 Los príncipes de Edom se estremecieron,
se angustiaron los jefes de Moab
y todas las gentes de Canaán temblaron.
16 Pavor y espanto cayeron sobre ellos.
Bajo la fuerza de tus brazos
enmudecieron como piedras,
hasta que pasó tu pueblo, Yahvé,
hasta que pasó el pueblo que adquiriste.
17 Lo introduces y lo plantas
en el monte de tu heredad,
lugar que preparaste para tu morada, Yahvé,
santuario, Adonay,
que fundaron tus manos.
18 ¡Yahvé reinará por siempre jamás!

19 Cuando los caballos del Faraón, con sus carros y sus jinetes, entraron en el mar, Yahvé hizo que las aguas del mar volvieran sobre ellos; en cambio, los israelitas pasaron en seco por medio del mar.

20 María, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tamboril y todas las mujeres la seguían con tamboriles y danzando.
21 Y María les entonaba:
«Cantad a Yahvé, espléndida es su gloria,
caballo y jinete arrojó en el mar.»

V. 2 (a) Discuten los autores acerca del origen y significado de *zimrat*: unos lo traducen por «poder, defensa, protección»; otros por «canción, música, canto cultual».

(b) *Yah* es una forma abreviada del nombre de *Yahvé*.

V. 3 Lit. «un hombre de guerra». El Pentateuco Samaritano lee «un héroe en guerra».

V. 4 Ver la nota a 13,18.

V. 8 Lit. «tus narices». El soplo de las narices de Yahvé expresa simbólicamente su ira; de ahí, la traducción propuesta.

Ex 15,1-21 consta de dos partes poéticas: el Cántico de Moisés (vv. 1-18) y el Cántico de María (vv. 20-21), enlazadas por un pequeño puente narrativo (v. 19), que remite a 14,26-29. Con ellas se corona una gran sección narrativa. Formalmente, no es insólito que una sección en prosa se remate con un poema. Ex 14-15 se suele comparar con Jc 4-5, en el sentido de que en ambos casos se ofrece una versión en prosa y a continuación otra en poesía sobre un mismo acontecimiento.

El Cántico de Moisés posee un lenguaje, unas imágenes y formas poéticas arcaicas (comparables a las de ciertos poemas antiguos de la literatura ugarítica), lo que no basta para hacer de él una obra antigua, puesto que en determinados Salmos y textos proféticos exílicos y post-exílicos (cf. Sal 74; 77; 89; Ha 3) aparecen los mismos rasgos. La primera parte (vv. 1-12) es un canto de victoria muy próximo, por su contenido, al relato precedente (c. 14). La segunda parte (vv. 13-18) apunta más bien al relato que sigue.

De ser considerado como uno de los textos más antiguos de la Biblia Hebrea, el Cántico de Moisés ha pasado a interpretarse como uno de los textos más tardíos, posterior a la reconstrucción del templo. Es posible que el Cántico de María (15,21), seguramente mucho más antiguo, haya servido de base al Cántico de Moisés. Que le sirviera también de estribillo, como aventuran algunos autores, no pasa de mera conjetura.

El éxodo, paradigma permanente

Aunque Ex 1-15 habla constantemente del Faraón, nunca revela su nombre y se desconoce quién fue el Faraón del éxodo. Tampoco se sabe muy bien quiénes eran los que salieron de Egipto. Los textos bíblicos unas veces los denominan “israelitas”; otras veces “hebreos”. Este último nombre ha llevado a ponerlos en relación con los *habiru // hapiru*, grupos de personas socialmente pobres y marginadas. En cualquier caso, los israelitas/hebreos aparecen como esclavos y oprimidos.

Si el autor de Ex 1-15 no desvela estos secretos, probablemente es porque no les da mayor importancia para el mensaje que desea transmitir. Por consiguiente, Faraón, Egipto o Israel no han de ser consi-

derados exclusivamente como entidades políticas o nacionales. No se pretende con esto negar el trasfondo histórico de las narraciones del éxodo, sino más bien subrayar que éstas pueden trascender su dimensión histórica concreta y convertirse en símbolos. En esta perspectiva, *Israel* simboliza a los oprimidos, perseguidos e indefensos que necesitan del auxilio y protección de un poder más alto. Ello explica el clamor por la justicia, la libertad y la intervención del Dios soberano. *Faraón y Egipto* simbolizan el poder opresor.

Ex 1-15 no es una narración cerrada. De ahí que el éxodo sea un paradigma de valor permanente, capaz de ser actualizado y de expresar la experiencia humana de opresión y esclavitud y las necesidades igualmente humanas de liberación e independencia. Cambiarán las circunstancias concretas, pero siempre habrá situaciones y necesidades análogas. Faraón nunca muere.

De las diferentes dimensiones del éxodo y de las diversas lecturas que de él se han hecho, cabe destacar aquella que lo considera como un paradigma de esperanza. Este tipo de interpretación comienza en los tiempos bíblicos y llega hasta nuestros días. Así, el Segundo Isaías (Is 40-55) canta la vuelta de Israel del destierro de Babilonia, como si de un segundo éxodo se tratara. El Apocalipsis contempla el éxodo como el paradigma de una esperanza que se cumplió en Jesucristo. Y Bloch descubre en la narración bíblica un "principio éxodo", que califica de "principio esperanza". Su intento por transformar la "historia" del éxodo en un principio metafísico metafórico es uno de los muchos testimonios de la repercusión e importancia del paradigma del éxodo.

CAPÍTULO 2

LA MARCHA POR EL DESIERTO

Con el mar a sus espaldas, los israelitas se enfrentan ahora a un «desierto grande y terrible», por el que vagarán durante cuarenta años (cf. Nm 14,33; Dt 2,7; 8,15). Yahvé, el guerrero victorioso en el mar (15,3), desde ahora en adelante tendrá que ayudar a los israelitas a superar las dificultades del desierto. Comienza, pues, una nueva etapa para Dios e Israel.

El relato de la marcha por el desierto enlaza directamente con el de la salida de Egipto. En el momento de su vocación, Moisés recibe la misión de presentarse ante Faraón y decirle: «Yahvé, el Dios de los hebreos, se nos ha aparecido; y ahora tenemos que *hacer un viaje durante tres días por el desierto* para ofrecer sacrificios a Yahvé, nuestro Dios» (3,18). Moisés transmitió este mensaje al Faraón (5,3) y se lo recordó repetidas veces en el curso de las plagas.

Inmediatamente después del Cántico del mar (15,1-21), se informa que los israelitas partieron del Mar de Suf hacia el desierto de Sur, «*caminando tres días por el desierto*» (15,22; cf. Nm 33,8). Con esta *noticia de viaje,* se conectan dos realidades geográficas importantes en el Éxodo: el mar, culmen de la primera parte del libro, y el desierto, por donde discurrirán los israelitas hasta llegar al Sinaí, escenario de la segunda parte del libro.

Los tres días de marcha por el desierto introducen la gesta del éxodo en una nueva dimensión. El requisito de adorar a Yahvé en el desierto, a tres jornadas de camino, implica que la salida de Egipto no se resuelve simplemente con la destrucción de la armada egipcia en el mar, sino que se continúa con la marcha a través del desierto.

La ruta desde el Mar de Suf, a través del desierto, hasta la montaña del Sinaí/Horeb corresponde en línea de máxima con el itinerario señalado en Nm 33,1-15.

En medio del desierto descuella la montaña santa, testigo cósmico de los grandes eventos salvíficos (Ex 19-40; Levítico; Nm 1,1 - 10,10). El relato de la marcha por el desierto precede y sigue a la estancia en la montaña del Sinaí (Ex 15,22 - 18,27; Nm 10,11 - 21,35). Los problemas de los israelitas en el desierto son en buena parte los mismos antes y después de la montaña santa. Se pueden clasificar en tres apartados: necesidades de orden natural (hambre y sed), dificultades en el seno mismo de la comunidad israelita (cuestiones de autoridad y de poder) y ataques de otros grupos del desierto (amalecitas).

Por regla general, las necesidades de orden natural desencadenan una serie de reacciones, que se exponen en los textos (cf. Ex 15,22-25; 16; 17,1-7; Nm 11,1-3.4-34; 12,1-15; 13-14; 16-17; 20,1-13; 21,4-9), siguiendo un esquema formal básico con cuatro puntos:

1. Situación de necesidad.
2. Quejas / murmuraciones contra Moisés.
3. Mediación de Moisés.
4. Intervención de Yahvé.

En los relatos de la marcha por el desierto anteriores al Sinaí (Ex 15-17*), las quejas responden a una verdadera necesidad y no son castigadas por Dios; en cambio, en los posteriores al Sinaí (Nm 11-21*), las quejas se deben más bien a la falta de fe (puede existir también una necesidad, pero no es el motivo determinante), que acarrea el castigo divino y el arrepentimiento consiguiente. Los problemas son los mismos en apariencia, pero en realidad son distintos debido al cambio de las circunstancias de unos y otros: antes y después de la alianza en el Sinaí. De ahí, la conveniencia de tratar separadamente los textos del Éxodo y los de Números.

Las narraciones de Ex 15,22 - 18,27 comprenden los tres episodios paralelos ya comentados (15,22-27; 16; 17,1-7), más otros dos episodios contrastantes: el recibimiento hostil de los amalecitas (17,8-16) y el recibimiento amistoso de los madianitas (c. 18).

En las narraciones de 15,22-27 y 17,1-7 se contienen elementos etiológicos relativos a tres nombres: *Mará* ("amargura": 15,23), *Masá*

(“tentación”: 17,7) y *Meribá* (“disputa”: 17,7). El c. 16 expone dos fenómenos propios del desierto del Sinaí: el maná y las codornices. Discuten los autores si la tradición se desarrolló a partir de estos elementos, en cuyo caso se trataría de *leyendas locales*, o si el punto de partida de la tradición está en la situación de necesidad, en cuyo caso los datos etiológicos y los fenómenos señalados representarían elementos añadidos. Este problema, de difícil solución en el momento actual de la exégesis, pone de relieve la conveniencia de distinguir unos elementos de otros, sea cual fuere su proceso de formación.

En Mará (15,22-27)

22 Moisés hizo partir a los israelitas del mar de Suf y se dirigie-
ron hacia el desierto de Sur: caminaron tres días por el desierto sin
encontrar agua. 23 Llegaron a Mará, mas no pudieron beber el agua
de Mará, porque era amarga. Por eso se llama aquel lugar Mará.
24 El pueblo murmuró contra Moisés, diciendo: «¿Qué vamos a
beber?» 25 Entonces Moisés invocó a Yahvé, y Yahvé le mostró un
madero que Moisés echó al agua, y el agua se volvió dulce.

Allí le dio decretos y normas y lo puso a prueba.

26 Y dijo: «Si escuchas atentamente la voz de Yahvé, tu Dios, y haces lo recto a sus ojos, y obedeces sus mandatos y guardas todos sus preceptos, no le afligiré con ninguna de las plagas con que afligí a los egipcios; yo soy Yahvé, el que te sana.»

27 Después llegaron a Elín, donde hay doce fuentes y setenta palmeras, y acamparon allí junto a las aguas.

El episodio de Mará (vv. 23-26) se halla enmarcado por dos noticias de viaje: la primera informa del itinerario que va desde el mar de Suf hacia el desierto de Sur (v. 22) -con llegada a Mará (v. 23)- y la segunda, de la llegada a Elín (v. 27). El desierto de Sur es la zona situada al este de Egipto y del actual canal de Suez. El término “Sur”, según algunos autores, significaría “muro”, “muralla, lo que lleva a pensar en la existencia de una serie de fortificaciones egipcias fronterizas, algo que los textos bíblicos no confirman ni desmienten. Elín se ha identificado con Garandel, con sus palmeras y fuentes, a unos 116 km. al sureste de la ciudad de Suez. El número doce podría representar las doce tribus (cada una tendría su propia fuente) y

el setenta el número de los clanes (cada uno con su propio árbol) (cf. Filón, *De Vita Mosis*, 1, 189).

En cuanto a Mará, su localización es incierta; de ahí, las diversas conjeturas sobre su emplazamiento. El relato, de tipo etiológico, vendría a explicar por qué un manantial llamado «Amargo» da, de hecho, agua dulce. La razón sería que Moisés, sirviéndose de una planta que le mostró Yahvé, volvió dulce el agua amarga. La actuación de Moisés denota que sabía para qué servía aquella planta; es decir, se da a entender que se trataba de un fenómeno natural bien conocido: ciertas materias orgánicas, en contacto con el agua amarga, neutralizan su amargura volviéndola potable (cf. 2 R 2,19-22, donde se ofrece un episodio análogo). La providencia divina está en haber conducido a Moisés hasta la planta "regeneradora": el v. 26 establece una conexión velada entre *Yahvé que te sana* y *el agua «sanada»* por la intervención divina.

Allí, en Mará, «Yahvé le dio [a Israel] decretos y normas» (*šām śām lô ḥōq ûmišpāṭ* : v. 25b; ver una formulación idéntica en Jos 24,25) y le prometió no afligirlo con ninguna de las plagas de Egipto -«porque yo soy Yahvé, el que te sana»- si observaba sus mandamientos (v. 26). Muchos autores sostienen que los vv. 25b-26 son una adición tardía, pues no aciertan a ver su relación con el episodio de Mará. ¿Qué tienen que ver las leyes con la transformación del agua amarga en agua dulce y con la desaparición de las plagas? La respuesta podría ser que, al igual que la liberación de Egipto, los dones de Yahvé del agua potable y de la salud son condiciones previas para la alianza. Es decir, meten en deuda a Israel con Yahvé y le obligan a entrar en su servicio. De este modo, Mará prefigura el Sinaí. Es una alianza en miniatura, con un don (agua), una estipulación (obediencia), una maldición implícita (dolencias) y una bendición explícita (salud) (ver las referencias a la alianza en el próximo apartado: *La Alianza en el Sinaí*).

Las codornices y el maná (16,1-36)

16 [1] Toda la comunidad de los israelitas partió de Elín y llegó al
desierto de Sin, entre Elín y el Sinaí, el día quince del segun-
do mes después de su salida del país de Egipto. [2] Toda la comuni-
dad de los israelitas murmuró contra Moisés y Aarón en el desier-

to. [3] Decían: «¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en el país de Egipto cuando nos sentábamos junto a la olla de carne y comíamos pan hasta hartarnos! Nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea.»

[4] Yahvé dijo a Moisés: «Mira, haré llover pan del cielo para vosotros; el pueblo saldrá cada día a recoger la ración cotidiana; así le pondré a prueba, a ver si sigue mi ley o no. [5] Mas el día sexto prepararán lo que hayan recogido y será el doble de lo que recogen cada día.»

[6] Moisés y Aarón dijeron a todos los israelitas: «Esta tarde sabréis que es Yahvé quien os ha sacado del país de Egipto; [7] y mañana veréis la gloria de Yahvé, porque ha oído vuestras murmuraciones contra él; pues nosotros ¿qué somos para que murmuréis contra nosotros?» [8] Moisés añadió: «Esta tarde Yahvé os dará a comer carne y mañana pan hasta saciaros; porque Yahvé ha oído vuestras murmuraciones contra él; pues nosotros ¿qué somos? No van contra nosotros vuestras murmuraciones, sino contra Yahvé.»

[9] Moisés dijo a Aarón: «Di a toda la comunidad de los israelitas: Acercaos a Yahvé, pues ha oído vuestras murmuraciones.» [10] Mientras hablaba Aarón a toda la comunidad de los israelitas, ellos se volvieron hacia el desierto, y he aquí que la gloria de Yahvé se apareció en la nube. [11] Yahvé dijo a Moisés: [12] «He oído las murmuraciones de los israelitas. Diles: Al atardecer comeréis carne y por la mañana os saciaréis de pan; y así sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios.» [13] Por la tarde, en efecto, vinieron las codornices y cubrieron el campamento; y por la mañana había una capa de rocío en torno al campamento. [14] Cuando se evaporó la capa de rocío apareció en la superficie del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha sobre la tierra. [15] Al verla los israelitas, se decían unos a otros: «¿Qué es esto *?» Pues no sabían lo que era. Moisés les dijo: «Éste es el pan que Yahvé os da de comer. [16] Esto es lo que manda Yahvé: Que cada uno recoja cuanto necesite para comer, un ómer por cabeza, según el número de personas que vivan en su tienda.» [17] Así lo hicieron los israelitas; unos recogieron más y otros menos. [18] Al medirlo con el ómer, no sobraba al que había recogido más, ni faltaba al que había recogido menos. Cada uno había recogido lo que necesitaba para comer.

[19] Moisés les dijo: «Que nadie guarde nada para mañana.» [20] Mas no obedecieron a Moisés, y algunos guardaron algo para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió; y Moisés se irritó contra ellos. [21] Lo recogían cada mañana, cada uno según lo que podía comer, pues, con el calor del sol, se derretía.

[22] El día sexto recogieron el doble, dos ómer por persona. Todos los jefes de la comunidad fueron a contárselo a Moisés; [23] él les respondió: «Esto es lo que ha mandado Yahvé: Mañana es sábado, día de descanso consagrado a Yahvé. Coced lo que tengáis que cocer y hervid lo que tengáis que hervir; lo sobrante, guardadlo en reserva para mañana.» [24] Ellos lo guardaron para el día siguiente, como había mandado Moisés; y no se pudrió, ni se agusanó. [25] Moisés dijo: «Comedlo hoy, pues hoy es sábado en honor de Yahvé. Hoy no lo encontraréis en el campo. [26] Seis días podéis recogerlo, pero el séptimo es sábado, no lo habrá.» [27] El día séptimo salieron algunos del pueblo a recogerlo, pero no lo encontraron. [28] Yahvé dijo a Moisés: «¿Hasta cuándo os negaréis a guardar mis mandatos y mis leyes? [29] ¡Mirad! Yahvé os ha dado el sábado; por eso, el día sexto os da pan para dos días. Que se quede cada uno en su sitio y no se mueva de él el día séptimo.» [30] El pueblo descansó el día séptimo *.

[31] Israel llamó a aquel alimento maná *. Era blanco, como semilla de cilantro, y con sabor a torta de miel. [32] Moisés dijo: «Esto es lo que ha mandado Yahvé: Llenad un ómer de ello y conservadlo, para que vuestros descendientes vean el pan con que os alimenté en el desierto cuando os saqué del país de Egipto.» [33] Moisés dijo a Aarón: «Toma una vasija, pon en ella un ómer lleno de maná, y colócalo ante Yahvé; que se conserve para vuestros descendientes.» [34] Aarón lo puso ante el Testimonio *, conforme había mandado Yahvé a Moisés, para conservarlo.

[35] Los israelitas comieron el maná durante cuarenta años, hasta que llegaron a tierra habitada. Lo comieron hasta que llegaron a los confines del país de Canaán. [36] El ómer es el décimo del efá.

V. 15 La expresión hebrea *mān hû'* se ha interpretado principalmente de dos formas: 1) como una interrogación: «¿Qué es esto?»; y 2) como una declaración: «Es maná». La afirmación que sigue «pues no sabían lo que era» indica que el autor la entendió como interrogante. De dicha expresión derivaría –etimología popular- la palabra maná, cuyo significado exacto se desconoce. Ver la nota al v. 31.

V. 30 Se podría traducir también por «guardó el sábado».

V. 31 En los vv. 31.33.35 (cf. Nm 11,6.7.9; Dt 8,3.16; Jos 5,12; Sal 78,24; Ne 9,20), *mān* se usa como el nombre del alimento de Israel en el desierto. La versión griega de los LXX traduce los tres versículos de Ex 16 por *man* y los otros textos por *manna*. A su vez, la *Vulgata* vierte los textos de Ex 16 y de Nm 11 por *man* y los restantes por *manna*. La mayoría de los autores modernos traducen todos los textos por «maná».

V. 34 Son las palabras de la Ley (cf. 31,18), conservadas en el arca, llamada con frecuencia «arca del Testimonio», mencionada repetidas veces en la sección del Sinaí (cf. 25,22; 26,24; 30,6; etc.).

Desde el punto de vista literario, la secuencia de los vv. 1-12 no parece muy lógica. Tras la murmuración de la comunidad por la falta de alimento (vv. 2-3), Yahvé –sin referencia alguna a dicha murmuración- promete a Moisés pan del cielo (vv. 4-5). A renglón seguido, Moisés y Aarón dicen a los israelitas que Yahvé ha oído sus murmuraciones (?) y que les dará carne y pan (vv. 6-8). Luego, Aarón se dirige a la comunidad y, mientras está hablando, se aparece la gloria de Yahvé (vv. 9-10). En ese momento, Yahvé manda a Moisés comunicar un mensaje a los israelitas (vv. 11-12). Curiosamente, el mensaje de Yahvé coincide con el que ya les transmitiera antes Moisés (comparar el v. 12 con el v. 8). Así las cosas, los exegetas han propuesto diversas soluciones: suprimir los vv. 6-8 por considerarlos una interpolación, cambiar el orden de algunos versículos (p.e. 4-5.9-12.6-8), mantener el orden actual por considerarlo fruto de una intención precisa, etc. En realidad, ninguna de estas soluciones se ha considerado plenamente satisfactoria.

Desde el punto de vista de los contenidos, cuatro son los temas principales del capítulo: las murmuraciones, las codornices, el maná y el sábado. Los tres primeros se hallan estrechamente entrelazados en los vv. 1-13, pero a partir del v. 14 desaparecen el tema de las murmuraciones y el de las codornices, dejando todo el espacio al del maná y al del sábado. El maná y las codornices (dos fenómenos originariamente independientes) están unidos por el tema común del alimento y por el motivo de las murmuraciones.

La importancia de las murmuraciones de los israelitas salta a la vista en las numerosas repeticiones del verbo “murmurar” o del sustantivo “murmuración”: nada menos que ocho veces en total en el corto espacio de los vv. 2-12. Como causa de la murmuración se da la falta de alimentos. No obstante, no deja de ser chocante que, poco

después de la salida de Egipto, los israelitas temieran morir de hambre (v. 3), siendo así que poseían enorme cantidad de ganado (12,38; cf. 17,3; 19,13). Este dato invita a pensar que las murmuraciones de los vv. 2-3 se debían en última instancia a la falta de fe en Yahvé. Aunque inicialmente las murmuraciones están dirigidas contra Moisés y Aarón (v. 2), Moisés entiende que en realidad apuntan contra Yahvé (vv. 7-8).

Las codornices y el maná son dos fenómenos típicos de la península del Sinaí en determinados momentos del año. El primero guarda relación con la emigración de las aves. Después de muchas horas de vuelo, impulsadas por el viento del mar, las codornices caían extenuadas en la costa, siendo fácil su captura (cf. Nm 11,31-32; Sal 78,26-28). El segundo, el maná, es una secreción del tamarisco producida por unos insectos. El fluido segregado se congela con el frío de la noche y se desintegra con el calor del día. Por eso había que recogerlo por la mañana. Los textos bíblicos presentan el maná como una sustancia blanquecina, una especie de escarcha de tipo fino y granulado, semejante a la semilla de cilantro, de sabor dulzón (cf. Ex 16,31-33; Nm 11,7-9).

Pero las codornices y el maná que Yahvé hizo llover en el desierto son algo más que un fenómeno natural. Lo milagroso no está en los fenómenos mismos, sino en el tiempo en que se producen y en las circunstancias que los acompañan. No se ajustan a las leyes de la naturaleza en lo que al tiempo se refiere, sino que se producen cuando Dios quiere; son parte de su plan salvador. Este rasgo es obvio en el caso del maná. Sólo podían recoger lo necesario para el día; no podían almacenarlo, pues se estropeaba (vv. 16-21). Pero el día sexto recogían el doble y no se estropeaba. ¿Por qué? La narración que sigue da la razón. En los vv. 22-30 explican la naturaleza del sábado y sus exigencias. El sábado, por mandato divino, es un día de descanso, consagrado a Yahvé (Ex 20,8-11; cf. Gn 2,1-3). Ese día no se encontrará maná en el campo. Por eso, el día sexto Yahvé no sólo les da ración doble, sino que la pueden almacenar y conservar.

Los vv. 31-35 complementan lo dicho sobre el maná con una serie de informaciones diversas. En primer lugar, se explica qué era el maná (v. 31; ver la nota). En segundo lugar, se manda conservar una porción de maná en una vasija, como testimonio para las futuras

generaciones (vv. 32-34). En tercer lugar, se asocia el maná con el desierto. Cuando los israelitas entren en la tierra prometida y comiencen a comer los productos del suelo de Canaán, cesará el maná (v. 35; Jos 5,12).

Brota agua de la roca (17,1-7)

17 [1] Toda la comunidad de los israelitas partió por etapas del
desierto de Sin, según la orden de Yahvé *, y acampó en
Refidín, donde el pueblo no encontró agua para beber. [2] El pueblo
disputó con Moisés y dijo: «Danos agua para beber.» Moisés les res-
pondió: «¿Por qué disputáis conmigo? ¿Por qué tentáis a Yahvé?»
[3] Pero el pueblo, sediento, murmuraba de Moisés: «¿Por qué nos
has sacado de Egipto para matarnos de sed a nosotros, a nuestros
hijos y a nuestros ganados?» [4] Entonces Moisés clamó a Yahvé y
dijo: «¿Qué puedo hacer con este pueblo? Por poco me apedrean.»
[5] Yahvé respondió a Moisés: «Pasa delante del pueblo, toma conti-
go algunos de los ancianos de Israel; lleva también en tu mano el
cayado con que golpeaste el Río y vete. [6] Yo estaré allí ante ti, junto
a la roca del Horeb; golpea la roca y saldrá agua para que beba
el pueblo.» Moisés lo hizo así a la vista de los ancianos de Israel.
[7] Y llamó a aquel lugar Masá y Meribá *, a causa de la disputa de
los israelitas, y por haber tentado a Yahvé, diciendo: «¿Está Yahvé
entre nosotros o no?»

V. 1 Lit. «según la boca de Yahvé».

V. 7 Masá, de la raíz *nāsâ* («tentar»), significa «tentación», y Meribá, de la raíz *rîb* («disputar, querellarse»), significa «disputa, querella».

El episodio del agua de la roca sigue el esquema general señalado en la introducción a la sección: situación de necesidad, queja contra Moisés, mediación de Moisés e intervención de Yahvé. Tras la noticia del viaje (v. 1), cobra especial relieve el tema de la tentación, situado al comienzo y al final del relato (vv. 2.7). Pero aquí no se trata de la tentación de Yahvé a Israel, como en los episodios precedentes (cf. 15,25; 16,4), sino de la tentación de Israel a Yahvé (ver también Nm 14,22 y Dt 6,16, entre otros textos). En el fondo, late el problema de la fe de los israelitas en Yahvé, de la confianza en la acción salva-

dora de Yahvé. Los israelitas quieren ver y palpar para creer. Dios actúa por medio de Moisés, que, con su cayado (cf. 7,17.20), golpea la roca de la que brota agua. La eficacia de la acción de Moisés se debe a Dios. Una vez más, Yahvé pone de manifiesto que no abandona a su pueblo. Él, que lo sacó de Egipto, está en medio de los israelitas y los conduce por el desierto, dándoles lo necesario para subsistir.

La localización de los manantiales de Masá y Meribá en el Horeb (v. 6), el lugar donde Dios dio la ley al pueblo (Ex 19-24), ha llevado a algunos autores a establecer un nexo entre el agua y la ley. Ambas proceden del Horeb y dan vida al pueblo de Dios. El agua de la roca sería como un preludio de la ley de Dios.

En Nm 20,1-13 se relata un episodio paralelo, con la diferencia de que Números lo sitúa en la región de Cades (20,1), mientras que Ex 17 lo localiza en Refidín. Pablo identifica la roca con Cristo (1 Co 10,4).

Batalla contra Amalec (17,8-16)

[8] Amalec vino y atacó a Israel en Refidín. [9] Moisés dijo a Josué: «Elige algunos hombres y sal a combatir contra Amalec. Mañana yo me pondré en la cima del monte, con el cayado de Dios en mi mano.» [10] Josué hizo lo que le mandó Moisés: combatir contra Amalec. Mientras tanto, Moisés, Aarón y Jur subieron a la cima del monte. [11] Mientras Moisés tenía las manos alzadas *, vencía Israel; pero cuando las bajaba, vencía Amalec. [12] Como los brazos de Moisés se cansaran, ellos tomaron una piedra y se la pusieron debajo para que se sentase; mientras, Aarón y Jur le sostenían los brazos, uno a cada lado. Así resistieron sus brazos hasta la puesta del sol. [13] Josué derrotó a Amalec y a su pueblo a filo de espada. [14] Yahvé dijo a Moisés: «Escribe esto en un libro para recuerdo y haz saber a Josué que yo borraré por completo la memoria de Amalec de debajo de los cielos.» [15] Moisés construyó un altar y lo llamó «Yahvé, mi bandera» [16] diciendo: «¡La bandera de Yahvé* en mano!; Yahvé está en guerra con Amalec de generación en generación.»

V. 11 El texto masorético dice *yādô* («su mano»), en singular, mientras que el Pentateuco Samaritano, los LXX y la versión siríaca leen *yādā(y)w* («sus manos»), en plural.

V. 16 Texto incierto, cuya traducción varía considerablemente. Se discute sobre todo el significado de la expresión hebrea *kēs yāh*. Algunos autores, siguiendo la versión siríaca y la Vulgata, leen *kissē' yah* («el trono de Yah[vé]») y traducen: «una mano (está) sobre/contra el trono de Yahvé». Otros, a la luz de la expresión *yhwh nissî* («Yahvé (es) mi bandera») del v. 15, corrigen el texto y leen *nēs yāh*, de donde surgiría la traducción «la mano sobre la bandera de Yah(vé)» o «la bandera de Yahvé en mano». *Yāh* es una abreviación de *Yahvé* (cf. Ex 15,2).

Este relato, de distinto tenor que los anteriores (no se trata de problemas de hambre ni de sed en el desierto), tiene no obstante dos elementos en común con el precedente: Refidín, el lugar donde se desenvuelve la escena(v. 8; cf. v. 1), y el cayado (v. 9; cf. v. 5). Es la primera batalla del Israel liberado. Las manos alzadas de Moisés empuñando «el cayado de Dios» (una especie de estandarte, que evoca «la mano poderosa y brazo tendido de Dios») es un símbolo del poder divino que se manifiesta y actúa en favor de Israel por medio de Moisés. La expresión «Yahvé (es) mi bandera» da a entender que es Dios mismo (no el cayado mágico) quien da la victoria.

Por primera vez en el Pentateuco, aparece la figura de Josué, sin presentación previa, en el papel de jefe militar; el v. 13 le atribuye la derrota de Amalec. Los amalecitas son una tribu nómada, descendiente de Esaú (cf. Gn 36,12), que habitaba en la península del Sinaí, en la región de Cades (cf. Gn 14,7). A partir de ahora, Josué tendrá que enfrentarse con otros muchos enemigos para conquistar la tierra prometida.

También por primera vez, Yahvé manda a Moisés escribir, como memorial, en un documento este suceso de la historia de Israel. La vocalización masorética *basseper* («en el documento») lleva a algunos autores a pensar que se trata de un documento concreto, tal vez el «Documento de las guerras de Yahvé» (Nm 21,14), pero tal interpretación no deja de ser una simple conjetura. La tradición que considera a Moisés autor del Pentateuco encuentra aquí su primer punto de apoyo.

Visita de Jetró a Moisés (18,1-12)

18 [1] Jetró, sacerdote de Madián, suegro de Moisés, se enteró de
todo lo que había hecho Dios en favor de Moisés y de Israel,
su pueblo, y cómo Yahvé había sacado a Israel de Egipto. [2] Jetró,

**suegro de Moisés, tomó a Seforá, mujer de Moisés, a la que Moisés
había despedido, [3] y a sus hijos: uno se llamaba Guersón (pues
Moisés dijo: «Forastero soy en tierra extraña») [4] y el otro se llama-
ba Eliezer (pues dijo Moisés: «El Dios de mi padre es mi protector
y me ha librado de la espada de Faraón»). [5] Jetró, suegro de Moisés,
fue a ver a Moisés, con los hijos y la mujer de Moisés, al desierto,
donde estaba acampado junto a la montaña de Dios. [6] Y le dijeron
a Moisés: «Está ahí tu suegro Jetró: ha venido con tu mujer y tus
hijos.» [7] Moisés salió al encuentro de su suegro, se postró y lo besó.
Se saludaron ambos y entraron en la tienda. [8] Moisés contó a su
suegro todo lo que Yahvé había hecho al Faraón y a los egipcios, en
favor de Israel, y todas las dificultades encontradas en el camino, y
cómo Yahvé les había librado de ellos. [9] Jetró se alegró de todo el
bien que Yahvé había hecho a Israel, librándolo de la mano de los
egipcios, [10] y dijo: «¡Bendito sea Yahvé, que os ha librado de la mano
de los egipcios y de la mano del Faraón, y ha salvado al pueblo del
poder de los egipcios! [11] Ahora reconozco que Yahvé es más grande
que todos los dioses... *»**

**[12] Después Jetró, suegro de Moisés, ofreció * un holocausto y
sacrificios a Dios; y Aarón y todos los ancianos de Israel fueron a
comer con el suegro de Moisés en presencia de Dios.**

V. 11 El final del versículo es oscuro. Literalmente dice: «porque en el asunto en que obraban orgullosamente contra ellos», pero esta versión carece de sentido. Algunos autores sostienen que el texto está incompleto; otros dejan sin traducir la conjunción causal *kî* («porque») o proponen diversas conjeturas no muy convincentes.

V. 12 Lit. «tomó». El Targum, la versión siríaca y la Vulgata leen «ofreció».

La unidad comienza presentando a Jetró como sacerdote de Madián y suegro de Moisés (v. 1), dos aspectos determinantes en el relato. En él destacan tanto las relaciones familiares (vv. 1-8) como las actitudes religiosas y sacerdotales de Jetró (vv. 9-12).

Tras enterarse de lo que Yahvé había hecho a favor de Moisés y de Israel, Jetró fue con los hijos y la mujer de Moisés a visitar a su yerno, que había acampado junto al monte de Dios (vv. 1-5). Las referencias familiares de Moisés conectan este pasaje con los primeros capítulos del libro (cf. 2,15b-22; 3,1; 4,18-23.24-26). Tras el incidente relatado en 4,24-26, Seforá y su(s) hijo(s) desaparecen por completo de la

escena. Vuelven a ser mencionados en el c. 18, pero con dos particularidades: la alusión al despido de Seforá (v. 2), en contraste con las informaciones de 4,19-26, y la mención de dos hijos de Moisés, en contraste con 2,22; 4,20-26 (ver, no obstante, la nota a 4,20). Por lo demás, el relato del encuentro de Jetró con Moisés pone de relieve no sólo el aspecto humano y familiar de ambos personajes, sino también su comportamiento religioso.

Inmediatamente después del saludo (v. 7), Moisés informa a su suegro de todo lo que Yahvé había hecho por él y los suyos al librarles de Egipto, y Jetró se alegra de ello, bendice a Yahvé, reconoce su superioridad a los demás dioses y ofrece holocaustos y sacrificios a Dios (vv. 8-12). El escenario del encuentro –coincidente con el de la revelación del nombre de YHWH (Ex 3,1-15)– y la actitud de Jetró con relación a Yahvé han llevado a no pocos exegetas a defender la hipótesis de los orígenes madianitas del yahvismo. Según esta hipótesis, Jetró sería sacerdote de Yahvé, a quien daba culto en Madián. Durante su estancia en Madián (2,15b-22), Moisés habría conocido a Yahvé y habría adoptado la religión yahvista. Pero la cuestión no es tan sencilla, pues lo que se deduciría del relato del c. 18 sería, según otros autores, la conversión de Jetró a la religión de Moisés.

Institución de los jueces (18,13-25)

**[13] Al día siguiente, se sentó Moisés para decidir en los asuntos
del pueblo; y el pueblo estuvo ante Moisés desde la mañana hasta
la noche. [14] Al ver el suegro de Moisés todo los que éste hacía por el
pueblo, le dijo: «¿Qué es lo que haces con el pueblo? ¿Por qué te
sientas tú solo mientras todo el pueblo está ante ti desde la mañana hasta la noche?» [15] Contestó Moisés a su suegro: «Es que el pue-
blo acude a mí para consultar a Dios. [16] Cuando tienen un pleito,
vienen a mí y yo decido entre unos y otros, y les enseño los preceptos y las leyes de Dios.» [17] El suegro de Moisés le respondió: «No
está bien lo que estás haciendo. [18] Acabaréis agotándoos tú y el pue-
blo que te acompaña; la tarea es superior a tus fuerzas; no podrás
realizarla tú solo. [19] Así que escúchame; te voy a dar un consejo y
que Dios esté contigo. Sé tú el representante del pueblo delante de
Dios y lleva ante Dios sus asuntos. [20] Instrúyele en los preceptos y**

las leyes, enséñale el camino que debe seguir y las obras que ha de practicar. [21] Pero elige de entre el pueblo hombres capaces, temerosos de Dios, hombres honrados e incorruptibles, y ponlos al frente del pueblo como jefes de mil, de ciento, de cincuenta y de diez. [22] Que ellos administren justicia al pueblo en todo momento; a ti te presentarán los asuntos más graves, pero en los asuntos de menor importancia, decidirán ellos. Así aligerarás tu carga, pues ellos la compartirán contigo. [23] Si haces esto, Dios te comunicará sus órdenes, tú podrás resistir, y todo el pueblo podrá volver a su casa en paz.»

[24] Moisés siguió el consejo de su suegro e hizo todo lo que le dijo. [25] Eligió entre todo Israel hombres capaces y los puso al frente del pueblo, como jefes de mil, de ciento, de cincuenta y de diez. [26] Éstos administraban justicia al pueblo en todo momento; los asuntos graves se los presentaban a Moisés, mas en todos los asuntos menores decidían por sí mismos.

[27] Después Moisés despidió a su suegro, que se volvió a su tierra.

Los vv. 13-27 muestran a Jetró interesándose por la administración de la justicia, un aspecto esencial para el buen funcionamiento de cualquier grupo social, pueblo o nación. Detrás del sistema de descentralización de la administración de la justicia propuesto por Jetró se trasluce la organización del sistema militar israelita de épocas posteriores. Concretamente la división del pueblo en unidades de mil, de cien y de cincuenta (v. 21) se corresponde con los datos de 1 S 29,2; 2 S 18,1 y 2 R 1,9-14. Por otro lado, sin restar importancia al consejo de Jetró, el texto presenta las leyes por las que Moisés se ha de regir como expresión de la voluntad de Dios (cf. vv. 16.19-20.23).

Hasta qué punto hayan influido los madianitas sobre Israel en lo religioso y en lo social, es cuestión harto discutida. Indudablemente, las relaciones familiares de Moisés invitan a establecer unos lazos con Madián. Pero, fuera de esto, los textos bíblicos no ofrecen una base suficientemente sólida para sostener que rasgos tan distintivos de la religión israelita y de la legislación del Sinaí como los anteriormente señalados deriven precisamente de los madianitas. A juzgar por el texto paralelo de Dt 1,9-18, Moisés nombra los jueces inmediatamente antes de partir del Horeb.

Ex 18 sitúa al lector en el escenario de los acontecimientos que siguen: «junto al monte de Dios» (v. 5), donde Yahvé se manifestará al pueblo, le comunicará su ley y concertará alianza con él.

CAPÍTULO 3

LA ALIANZA EN EL SINAÍ

En la historia de las religiones, las *montañas* han jugado con frecuencia un papel relevante. El espacio, en las religiones antiguas, se valora más por su calidad que por su cantidad o localización geográfica. Lo que experimenta un individuo o una comunidad en un lugar concreto determina su valor. El lugar donde se manifiesta la divinidad adquiere la prerrogativa de sagrado. Según el lenguaje mitológico, el centro del mundo lo ocupa una montaña sagrada, cuya cima toca el cielo y cuya base se asienta en las profundidades del abismo. Es el eje del mundo, donde se juntan los tres espacios cósmicos: el cielo, la tierra y el mundo subterráneo.

La religión del antiguo Israel no es ajena a esta mentalidad. En el AT se mencionan varias montañas sagradas, en estrecha relación con la religión israelita. Unas, fuera de Canaán; otras, dentro de la tierra prometida. Entre todas, descuellan la montaña del Sinaí / Horeb y el monte Sión. A decir del Libro de los Jubileos (8,19), el Sinaí es el centro del desierto y Sión el ombligo de la tierra.

Mientras que en Egipto y Mesopotamia el carácter sagrado de los lugares proviene de los acontecimientos primordiales de la creación y del mismo poder creador de los dioses, en Israel deriva fundamentalmente de los acontecimientos histórico-salvíficos en ellos ocurridos. La santidad del Sinaí / Horeb arranca del hecho de que Yahvé se reveló allí a Moisés y a todo el pueblo. En aquel lugar, Israel experimentó la presencia viva y cercana de su Dios. En consecuencia, el Sinaí / Horeb pasó a ser uno de los pilares sobre los que se asentó la religión de Israel.

Las tradiciones bíblicas referentes al *Sinaí / Horeb* se concentran preferentemente en los libros del Éxodo y del Deuteronomio. En el primero, predomina el nombre del Sinaí (Ex 19,1s.11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32); en el segundo, el del Horeb (Dt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69). Además, ambos libros se refieren con frecuencia a *la montaña*, sin ulteriores especificaciones (Ex 19,12ss; 20,18; 24,4ss; Dt 5,4-5.22; 9,9-10; 10,4.10). Ex 3,1; 4,27; 18,5 habla de «la montaña de Dios» en el contexto del Sinaí.

Se discute entre los especialistas, si Horeb y Sinaí son simplemente dos nombres distintos para expresar una misma realidad o si, por el contrario, representan realidades diferentes. En los estudios histórico-críticos, se suele decir que las fuentes J y P designan la montaña santa como el "Sinaí", mientras que la fuente E emplea el nombre "Horeb". En la primera parte del Éxodo, el nombre del "Sinaí" sólo ocurre en 16,1 (P); en los demás textos, se habla de la "montaña de Dios" (3,1; 4,17; 18,5) y del "Horeb" (3,1; 17,6). A partir del c. 19, se usa normalmente el nombre del "Sinaí" (19,1.2.11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; etc.), mientras que el nombre del "Horeb" sólo ocurre una vez (33,6) y lo mismo la expresión "montaña de Dios" (24,13).

La *localización geográfica* es también motivo de discusión. Según una tradición del s. IV d.C., la montaña sagrada estaría ubicada al sur de la península del Sinaí, en un macizo que culmina en dos cimas: *Gebel Mussa* y *Gebel Qatarin*. Es el lugar donde Justiniano hizo construir el monasterio de Santa Catalina.

Pero se han propuesto otras localizaciones, en los alrededores de Cades o al Norte de Arabia (cf. Ga 4,25), que podrían ser igualmente aceptables. En esta última región son bien conocidos los fenómenos volcánicos a los que se hace referencia en Ex 19-20 y Dt 4-5 en relación con la teofanía, mientras que no se tiene constancia de la existencia de tales fenómenos en la península del Sinaí. En este sentido, la localización en la península del Sinaí no sería la más apropiada.

En otra tradición poética, representada por Dt 33,2; Jc 5,4s; Sal 68,9 y Ha 3,3, el Sinaí aparece como una vasta región montañosa o desértica, relacionada con Seír, Edom y Farán, de donde viene Yahvé.

El hecho de que los autores bíblicos no hayan localizado la montaña santa tal vez se deba a que le atribuían un valor simbólico. El

Sinaí / Horeb emerge como símbolo del orden en medio del caos del desierto, símbolo a mitad de camino entre Egipto y Canaán, entre el cielo y la tierra. Un lugar u-tópico en el desierto.

Desde el punto de vista de los *estudios histórico-críticos*, en esta sección (cc. 19-40) hay que distinguir al menos dos clases de textos: *sacerdotales* (19,1-2; 24,15-18; 25-31; 35-40) y *no-sacerdotales* (19,3-24,11; 32-34). Estos últimos se continúan en el Levítico y en Nm 1-10.

En los próximos apartados, se distinguirán seis puntos: 1. la alianza y el decálogo (19,1-20,21); 2. el Código de la Alianza (20,22 - 23,33); 3. ratificación de la alianza (24,1-11); 4. normas referentes a la construcción del santuario y a sus ministros (24,12-18; cc. 25-31); 5. el becerro de oro y la renovación de la alianza (cc. 32-34); 6. construcción y erección del santuario (cc. 35-40). Con la ratificación de la alianza entre Yahvé e Israel (24,1-11), se culmina una sección muy importante correspondiente a la primera parte de la estancia de los israelitas en el Sinaí. En 24,12 comienza una nueva sección, que alcanza su meta en 40,34-35 con el relato de la aparición de la gloria de Yahvé en el santuario, la morada de Dios en medio de su pueblo.

En síntesis, el Sinaí / Horeb (cc. 19-40) aparece como el punto de encuentro entre Dios e Israel, donde Dios se manifestó al pueblo, le reveló su voluntad y ratificó la alianza; como el lugar donde Yahvé mandó construir su morada santa e instituyó un sacerdocio y un culto.

1. La alianza y el decálogo

La alianza es una categoría vasta y compleja. Entraña una ideología y una práctica muy difundidas en el espacio y en el tiempo, de las que ha quedado constancia en numerosos textos bíblicos y extrabíblicos.

La *etimología* y el *significado* de *b^{e}rît* (término hebreo que se suele traducir por *alianza*) son discutidas. Según unos autores, *b^{e}rît* significa “compromiso”, “obligación”: 1) el compromiso u obligación que yo acepto; 2) el compromiso u obligación que yo impongo a otros; 3) la obligación o el compromiso mutuos (sólo en estos casos se puede hablar de alianza). Según otros, el significado originario de *b^{e}rît* es el de “imposición” (de una carga) o de “obligación”. En muchos textos,

b^e^rît equivale a “ley” o “mandamiento” (cf. Dt 4,13; 33,9; Is 24,5; Sal 50,16; 103,18). La alianza del Sinaí en Ex 24, 3-8 es esencialmente una imposición de leyes y obligaciones a Israel.

La *b^e^rît* se puede establecer entre hombres y entre pueblos, sean iguales o no, así como entre Dios y los hombres o entre Dios y su pueblo.

Las alianzas *entre hombres y entre naciones* se encuentran atestiguadas desde muy antiguo, tanto en la Biblia como fuera de ella. Tal es el caso de las alianzas de Abrahán con Abimélec (Gn 21,22-34), de Jacob con Labán (Gn 31,43-32,1), de Israel con los siquemitas (Gn 34) o con los gabaonitas (Jos 9,3-18), de Abner con David (2 S 3 y 5) o de Jirán con Salomón (1 R 5,26), por no citar más que algunos ejemplos bíblicos. Asimismo, en el antiguo Oriente, eran frecuentes los pactos internacionales, de los que se han conservado muchos protocolos.

En una serie de estudios, realizados a partir de 1.954, se ha constatado la existencia de unos “*formularios de alianza*” usados para los *tratados internacionales* durante buena parte de la historia del Próximo Oriente. Tales formularios siguen fundamentalmente dos modelos: el de los tratados hititas de los ss. XIV-XIII a.C. y el de los tratados arameos y asirios de los ss. VIII y VII a.C. Unos y otros responden a una tradición de alianza muy difundida y, aunque varían en no pocos detalles, persiguen objetivos similares: imponer, mediante juramento, la voluntad del soberano al vasallo (existen también tratados entre iguales, si bien el grupo más importante lo forman los “tratados de vasallaje”).

Acerca de las alianzas *entre Dios y los hombres*, en especial *entre Yahvé e Israel*, la Biblia guarda muchos testimonios. La tradición cristiana se ha servido de la categoría de la alianza para designar las dos partes de la Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento o Antigua y Nueva Alianza (los LXX traducen *b^e^rît* por *diatheke*, y la Vulgata por *testamentum*). Merecen ser destacadas la alianza de Dios con Noé y con Abrahán, de tipo incondicional, sin obligaciones bilaterales (Gn 9,8-17; 17; [15]), y la alianza de Dios con Israel, condicionada al cumplimiento de los mandamientos (Ex 19; 24; 34; Dt 5). Otros textos importantes, en el ámbito del Pentateuco y de los libros históricos, son los de las alianzas de Moab y de Siquén (Dt 28,69; 29-30; Jos 8,30-35; 24) y los de la alianza de Dios con David (2 S 7,8-16; Sal 89).

Las alianzas entre naciones son anteriores a las alianzas de Yahvé con Israel. En consecuencia, cabe preguntarse si éstas son una aplicación particular de aquéllas, si los esquemas empleados en los tratados orientales han servido de modelo para expresar las relaciones entre Dios e Israel.

Según un estudio programático de Mendenhall (*BA* 17,1954), seguido por otros más detallados y sistemáticos, los tratados hititas habrían servido de modelo a no pocos textos bíblicos (entre ellos los de la sección del Sinaí y los del Deuteronomio) para expresar las relaciones de Dios con Israel. Por regla general, dichos tratados siguen un "formulario" con seis puntos:

1. *Preámbulo*: se indica el nombre y los títulos del soberano.
2. *Prólogo histórico*: el soberano recuerda a su vasallo los acontecimientos previos al pacto, en especial los beneficios prestados, con el fin de justificar las condiciones del pacto.
3. *Cláusulas generales básicas*, referentes a la fidelidad que ha de regir las relaciones entre los pactantes, y *disposiciones concretas*.
4. *Documento del pacto*: preservación y lectura en determinados períodos.
5. *Testigos*: se pone a los dioses por testigos y garantes del pacto.
6. *Bendiciones y maldiciones*, según que se cumpla o no lo pactado.

En opinión de varios autores, los textos del Sinaí (Ex 19-24; 32-34) son tan sólo un reflejo remoto de la forma de los tratados orientales. Ex 19 no es un auténtico prólogo histórico, y las promesas de Ex 23,20-33, aparte de ser una adición secundaria, no están directamente relacionadas con las leyes del Código de la Alianza (20,22 - 23,19). Además, la ratificación de la alianza (24,1-11) contiene unos ritos que no se corresponden para nada con los tratados orientales. Los paralelos bíblicos más próximos a la forma de los tratados orientales se encuentran en el libro del Deuteronomio. Por otro lado, se ha de admitir que un "formulario" que no es completo, al menos relativamente, no es tal formulario. Tal es el caso del "formulario de la alianza" de los tratados orientales; jamás aparece completo en el AT. Los primeros brotes de la teología de alianza podrían estar tanto en

Siquén (Jos 24) como en el Sinaí (Ex 24,6; ver también Os 1,9). Para algunos autores, el código geográfico de la alianza es Siquén, lugar de nacimiento, de donde pasó al Sinaí, lugar del bautizo. Pero sería la tradición deuteronómico-deuteronomista la que, en el s. VII a.C., desarrolló considerablemente la teología de la alianza.

Los estudios más recientes no se centran tanto en los antiguos tratados hititas de vasallaje cuanto en los formularios de alianza neoasirios y, en consonancia con los debates sobre el Pentateuco, se ocupan preferentemente de la alianza en las tradiciones deuteronómico-deuteronomista y sacerdotal, o en los textos canónicos. En esta perspectiva, la alianza es una categoría fundamental en la teología bíblica.

En la *sección del Sinaí* (Ex 19-40), el término *b*^{e}*rît* aparece en 19,5; 23,32; 24,7.8; 31,16; 34,10.12.15.27.28. Aunque no sean muchos los testimonios, su importancia es considerable. Objeto de este apartado serán sólo los pasajes correspondientes a 19,3-24,11; de los restantes, se ocupará la próxima sección. En 19,3 - 24,11, además de la alianza, se dan cita la teofanía, el decálogo y el Código de la Alianza. El decálogo (20,1-17) se halla enmarcado por el relato teofánico (19,16-25 + 20,28-21). En su origen, la teofanía y el decálogo eran piezas independientes. Actualmente están trabadas entre sí. Más aún, se hallan relacionadas también con la alianza, que antecede y sigue (19,3-8; 24,1-11) a la teofanía y al decálogo. En este sentido, la teofanía no sólo queda enmarcada por la alianza, sino que pasa a ser una teofanía de alianza, es decir, una teofanía orientada a la ratificación de la alianza.

En la teofanía, todo el pueblo experimenta la presencia de Dios y oye directamente las palabras del decálogo. Sin embargo, después de haber escuchado las palabras de Yahvé y percibido los truenos, los relámpagos, la montaña humeante, etc., Israel cobra miedo y pide a Moisés que medie entre Dios y el pueblo (20,18). Se acepta la petición y, desde aquel momento, Moisés actúa oficialmente de mediador. A diferencia de lo que ocurre con las palabras del decálogo, todas las palabras que siguen –en especial las del Código de la Alianza (20,22-23,19)– serán escuchadas sólo por Moisés, que las transmite al pueblo (Ex 20,21 tiende un puente entre el decálogo y el Código de la Alianza).

Llegada al Sinaí (19,1-2)

19 1 Al tercer mes de la salida del país de Egipto, ese mismo día, los israelitas llegaron al desierto de Sinaí. 2 Partieron de Refidín, llegaron al desierto de Sinaí y acamparon en el desierto. Israel acampó allí, frente a la montaña *.

Con la llegada de los israelitas al Sinaí comienza una nueva sección que abarca hasta el final del libro. Más aún, a juzgar por las “fórmulas itinerario”, la sección del Sinaí se extiende hasta Nm 10. Dichas fórmulas delimitan una “gran unidad”, que tiene por escenario el Sinaí: «...*los israelitas llegaron al desierto del Sinaí* y acamparon... frente al monte» (Ex 19,1*) // «... *los israelitas partieron*, en orden de marcha, *del desierto del Sinaí*» (10,12*).

Los israelitas pasaron once meses al pie del monte Sinaí. El punto de partida para la datación del v. 1 es la salida de Egipto (cf. 12,1-2). Pero las indicaciones cronológicas de ese versículo no permiten determinar con exactitud el tiempo. La expresión «ese mismo día» podría referirse al primer día del tercer mes, pero no es el modo usual para referirse al primer día de un mes. Por eso, algunos autores piensen que la referencia cronológica es incompleta.

Promesa de la Alianza (19,3-8)

3 Moisés subió a la montaña de Dios y Yahvé lo llamó desde la montaña, y le dijo: «Habla así a la casa de Jacob y anuncia esto a los hijos de Israel: 4 “Vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. 5 Ahora, pues, si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; 6 seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa.” Estas son las palabras que has de decir a los israelitas.» 7 Moisés fue y convocó a los ancianos del pueblo y les expuso todas estas palabras que Yahvé le había mandado. 8 Todo el pueblo a una respondió: «Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé.» Moisés transmitió a Yahvé las palabras del pueblo.

Enmarcada narrativamente (vv. 3a y 8b), esta pequeña unidad tiene como núcleo el discurso de Yahvé al pueblo (vv. 3b-6) y la respuesta de éste a Yahvé (v. 8).

En su discurso, Yahvé sintetiza el sentido de la alianza, que será el fundamento de un nuevo estatuto para Israel. En primer lugar, Yahvé recuerda lo que hizo con los egipcios y cómo llevó a su pueblo «sobre alas de águila» (v. 4). Esta imagen, desarrollada en Dt 32,11, evoca a una el poderoso vuelo del águila y los cuidados maternales con sus poyuelos. La tradición judía la ha considerado como una magnífica expresión de la fe de Israel en su Dios, que no sólo lo ha librado del opresor sino también lo ha educado y protegido.

En segundo lugar, Yahvé ofrece a Israel un nuevo estatuto, con tres notas: seréis mi «propiedad personal» (*s*^{e}*gul.lâ*) entre todos los pueblos, constituiréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa (vv. 5b-6). El término hebreo *s*^{e}*gul.lâ*, que se usa en Dt 7,6; 14,2; 26,18 y en otros textos del AT para expresar la relación de Israel con Yahvé, denota una "posesión preciosa", "un tesoro" (cf. 1 Cro 29,3; Qo 2,8). Algunos autores lo relacionan con el acádico *sikiltu*, un término que hace referencia a un fondo o colección privada, personal. Entendido así, el término *s*^{e}*gul.lâ* da a entender que Israel es una posesión preciosa y personal de Yahvé. La expresión «reino sacerdotal» subraya un rasgo que ha de distinguir a Israel respecto de las demás naciones: su función de servicio y de mediación entre Dios y los demás reinos. Análogamente a los sacerdotes, que ocupan una posición privilegiada ante el Señor respecto de la comunidad a la que sirven (cf. Is 61,6), Israel ocupará una posición singular en medio de las naciones. Será, en definitiva, una "nación santa" (cf. Dt 7,6; 14,2.21;26,19; Is 62,12), separada para una misión especial en el mundo.

El recuerdo de las acciones divinas sirve para legitimar las obligaciones de Israel para con su Dios. El nuevo estatuto depende del cumplimiento de la alianza: «si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza...» (v. 5a). En la concepción de este texto, la santidad, la dignidad sacerdotal y el poder real dejan de ser prerrogativa de una clase determinada y se convierten en la herencia de toda la comunidad de la alianza. Se repiensa y reformula la identidad del pueblo de Dios. Gracias a las instituciones sacras, sobre todo a la de la alianza, Israel se transforma en un pueblo especial. Ya no pertenece al Faraón, sino a Yahvé.

En esta pequeña unidad del comienzo de la sección (vv. 3-8), se encuentran varias fórmulas y motivos que, con algunas variantes,

reaparecen en la última parte de la sección (24,3-8), como muestra la siguiente sinopsis:

*Ex 19, 5-8**	*Ex 24, 3-8**
[7] Moisés vino y convocó a los ancianos del pueblo y les expuso todas estas palabras que mandó Yahvé.	[3] Moisés vino y contó al pueblo todas las palabras de Yahvé.
[8] Todo el pueblo unido respondió «Todo lo que Yahvé dijo, lo haremos».	Y todo el pueblo respondió a una: «Todas las palabras que Yahvé dijo, haremos»

En ambos textos, los personajes principales son Yahvé, Moisés y el pueblo. Moisés interviene como mediador entre Dios y el pueblo, que se compromete a observar las palabras de Yahvé. Palabras y compromiso que guardan estrecha relación con la alianza (*b*^{e}*rît*) a la que se hace referencia en las dos unidades (cf. 19,5 y 24,7). Más aún, Ex 24,7 repite en parte lo dicho en 24,3, pero con la misma fórmula empleada en 19,8: «Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé» (*kōl 'ăšer dibber yhwh na'ăśeh*). Estas correspondencias invitan a pensar que los dos textos, colocados justamente al principio y al final de la sección, tienen una función estructurante.

Preparación de la teofanía (19,9-15)

[9] Yahvé dijo a Moisés: «Yo me acercaré a ti en una densa nube para que el pueblo me oiga hablar contigo, y así te crea para siempre.» Y Moisés refirió a Yahvé las palabras del pueblo *.

[10] Yahvé dijo a Moisés: «Ve al pueblo y que se purifiquen hoy y mañana; que laven sus vestidos [11] y estén preparados para el tercer día; porque el tercer día descenderá Yahvé sobre la montaña del Sinaí a la vista de todo el pueblo. [12] Señala un límite al pueblo todo alrededor *, y di: Guardaos de subir a la montaña o de tocar su falda. Quien toque la montaña morirá. [13] Nadie pondrá la mano sobre el culpable; será apedreado o asaeteado, sea hombre o animal; no quedará con vida. Sólo cuando suene el cuerno podrán subir a la montaña.»

[14] Moisés bajó de la montaña, adonde estaba el pueblo, lo purificó y ellos lavaron sus vestidos. [15] Y dijo al pueblo: «Estad preparados para el tercer día; no os acerquéis a vuestra mujer.»

V. 12 El Pentateuco Samaritano lee: «señala un límite alrededor del monte» (cf. v. 23).

Dada la trascendencia del encuentro con Dios en la montaña, el pueblo tiene que prepararse convenientemente. Yahvé encarga a Moisés que "se purifique el pueblo" (cf. v. 10) y que acote un espacio sagrado (vv. 12-13). La "santidad" (purificación), en este contexto, implica no sólo "purificación ritual", como preparación para participar en una fiesta religiosa, sino también guardar la debida distancia como señal de respeto a Yahvé. "Santidad" significa, ante todo, "consagración", que se realiza mediante la purificación. Consagración de unas personas y de un espacio (cf. v. 23).

En las medidas adoptadas, se refleja un trasfondo cultual, fruto seguramente de unas prácticas habituales, que se transfieren a estos momentos constitutivos de la vida de la comunidad. El sonido de la trompeta, que anuncia la presencia de Dios (cf. Si 50,16), y la procesión desde el campamento hasta la falda de la montaña manifiestan el colorido litúrgico. La trompeta suena durante los ritos preparatorios y durante la teofanía (19,13.16.19; 20,18). Su sonido se funde con el de la voz de Dios (19,19). Es el único caso del AT en el que la comunidad escucha directamente la voz de Dios.

La teofanía (19,16-25)

[16] El tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos, y una densa nube sobre la montaña y un fuerte sonido de trompeta. Todo el pueblo, en el campamento, se echó a temblar. [17] Moisés hizo salir al pueblo del campamento, al encuentro de Dios, y se detuvieron al pie de la montaña. [18] Toda la montaña del Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre ella en el fuego. Subía el humo como el humo de un horno, y todo la montaña retemblaba con violencia. [19] El sonar de la trompeta se hacía cada vez más fuerte; Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno *. [20] Yahvé bajó a la montaña del Sinaí, a la cumbre de la montaña, y llamó a

**Moisés a la cima de la montaña y Moisés subió. 21 Yahvé dijo a
Moisés: «Baja y advierte al pueblo que no traspase los límites para
ver a Yahvé, porque morirían muchos de ellos. 22 Los sacerdotes que
se acerquen a Yahvé deben purificarse también, para que Yahvé no
irrumpa contra ellos.» 23 Moisés respondió a Yahvé: «El pueblo no
podrá subir a la montaña del Sinaí, porque nos has advertido,
diciendo: Señala un límite alrededor de la montaña y decláralo
sagrado.» 24 Yahvé le dijo: «Anda, baja, y luego subes con Aarón;
pero los sacerdotes y el pueblo no traspasarán las lindes para subir
hacia Yahvé, a fin de que él no irrumpa contra ellos.» 25 Bajó, pues,
Moisés adonde estaba el pueblo y les dijo *...**

V. 19 Lit. «una voz» (*qôl*). Esta palabra, cuando se emplea en plural (*qôlôt*), significa el trueno (ver el v. 16); usada en singular, también puede significar el trueno. El contexto del v. 19 invita a pensar que no se trata de una voz clara y distinta, con palabras inteligibles, como ocurre con 20,1, sino más bien de un fenómeno atmosférico de extraordinaria magnitud (ver el Sal 29,3-9).

V. 25 La frase queda sin concluir. Se interrumpe el relato debido a la inserción del Decálogo (ver el comienzo del comentario al c. 20).

El AT contiene gran variedad de relatos de teofanías o apariciones de Dios. Sus destinatarios inmediatos suelen ser personalidades relevantes de la historia de la salvación (Abrahán, Jacob, Moisés, Samuel, Salomón, Elías, etc.) o todo el pueblo. En el primer caso, Dios se manifiesta bajo figura humana, de ángel o de forma indeterminada; en el segundo, las apariciones de Dios suelen ir ligadas a fenómenos de la naturaleza. Unas y otras ocurren generalmente en lugares propicios para el encuentro y la comunicación entre la esfera divina y la humana, tales como el río, los árboles y las montañas.

La montaña del Sinaí, en el período previo a la formación del estado de Israel, y el monte Sión, en la época monárquica, constituyen los dos escenarios teofánicos más importantes de la historia del antiguo Israel. En la sección del Sinaí hay constancia de cinco teofanías: Ex 19-20*; 24,1-2.9-11; 24,15b-18; cc. 33 y 34. Aunque estos relatos no pertenecen todos a la misma tradición, todos comparten un mismo escenario: la montaña santa, donde Israel experimentó la presencia y el poder numinosos de Yahvé.

El relato de *Ex 19-20**, el más antiguo probablemente de toda la sección, representa el lugar clásico de las teofanías veterotestamen-

tarias. Yahvé desciende sobre la montaña en medio de nubes, truenos, relámpagos, humo y fuego y temblor de tierra. Se entrelazan los elementos propios de la tormenta (19,16-17.19; 20,18*) con los de la erupción volcánica (19,18.20; 20,18*). Según la teoría documentaria, éste sería un signo de la presencia de dos fuentes, J y E, pero este relato posee tal densidad, debido a su modelación en el culto, que se resiste a cualquier esfuerzo por remover las tensiones internas mediante la crítica de fuentes o mediante la separación lógica de los elementos asociados con las imágenes del volcán o de la tormenta. Lo real se mezcla con lo simbólico, lo natural con lo sobrenatural, en una especie de liturgia cósmica sobrecogedora, tremenda y fascinante. Los elementos visuales se funden con los auditivos (Ex 19,16-19), alcanzando su culmen en el diálogo de Dios con Moisés (Ex 19,19). Un diálogo singular, en el que el trueno aparece como la voz de Yahvé (ver la nota textual), que habla con Moisés.

El pueblo se mantiene inmóvil al pie de la montaña, contemplando y escuchando estremecido. El *temblor del pueblo* se corresponde con el *temblor de la montaña*: «todo el pueblo... se echó a temblar» (*wayyeḥērad kol-hā'ām*) (19,16) // «toda la montaña retemblaba» (*wayyeḥērad kol-hāhār*) (19,18).

Los vv. 21-25 repiten en parte lo dicho anteriormente (comparar los vv. 21 y 23 con los vv. 12-13). La principal novedad está en especificar que la prohibición de acercarse a la montaña afecta también a los sacerdotes (vv. 22.24).

El Decálogo (20,1-21)

20 1 Dios pronunció estas palabras: 2 «Yo soy Yahvé, tu Dios, que
te he sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud.
3 No tendrás otros dioses fuera de mí.
4 No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en
los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra.
5 No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahvé,
tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres
en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me
odian, 6 pero tengo misericordia por mil generaciones con los que
me aman y guardan mis mandamientos.

**[7] No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso; porque
Yahvé no dejará sin castigo a quien pronuncie su nombre en falso.**
**[8] Recuerda el día del sábado para santificarlo. [9] Seis días traba-
jarás y harás todos tus trabajos, [10] pero el día séptimo es día de des-
canso en honor de Yahvé, tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú,
ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el
forastero que habita en tu ciudad. [11] Pues en seis días hizo Yahvé el
cielo y la tierra, el mar y todo cuanto contienen, y el séptimo des-
cansó; por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo santificó.**
**[12] Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus
días sobre la tierra que Yahvé, tu Dios, te va a dar.**
[13] No matarás.
[14] No cometerás adulterio.
[15] No robarás.
[16] No darás testimonio falso contra tu prójimo.
**[17] No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de
tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada
que sea de tu prójimo.»**
**[18] Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, el sonido de
la trompeta y la montaña humeante, y temblando de miedo se man-
tenía a distancia. [19] Dijeron a Moisés: «Háblanos tú y te entendere-
mos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos.» [20] Moisés
respondió al pueblo: «No temáis, pues Dios ha venido para poneros
a prueba, para que tengáis presente su temor, y no pequéis .» [21] Y el
pueblo se mantuvo a distancia, mientras Moisés se acercaba a la
densa nube donde estaba Dios.**

Actualmente, el decálogo se halla enmarcado por el relato de la teofanía. Éste se abre en dos (Ex 19,10-25 + 20,18-21; cf. Dt 5,1-5 + 22-31) para acoger dentro de sí las «diez palabras» (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21). En el marco de la teofanía, el decálogo es como una de las formas de la venida de Dios. Puestos en boca de Dios, los diez mandamientos (en origen independientes y equiparables a otras leyes) adquieren el rango de ley revelada. Esta concepción constituye un hecho insólito y excepcional respecto de las otras culturas y religiones del entorno de Israel. En las leyes del antiguo Oriente, los dioses nunca aparecen como autores del derecho, sino tan sólo como garantes. En el AT, en cambio, Yahvé es la fuente y el origen de la ley.

El AT ha conservado dos versiones del decálogo, substancialmente coincidentes (Ex 20,2-17 y Dt 5,6-21). Las diferencias más significativas entre ambas se hallan en los mandamientos cuarto, quinto y décimo (Ex 20,8-12.17 / Dt 5,12-16.21).

Desde el *punto de vista formal*, el elemento más relevante del decálogo está en una serie de fórmulas construidas con la negación «no» más la segunda persona singular del futuro de diferentes verbos. Doce fórmulas en total, repartidas de modo desigual: cinco en los vv. 3-7, una en los vv. 8-12 y seis en los vv. 13-17. De estas últimas, tres son intransitivas (negación más verbo, sin complemento: vv. 13-15) y las otras tres transitivas (con uno o más complementos: vv. 16-17). El verbo en futuro, precedido de la negación, equivale a un imperativo. En este sentido, las doce fórmulas negativas son equiparables a las dos fórmulas afirmativas, en imperativo, del centro del decálogo (20,8.12). Todas sumadas, forman una serie de catorce "imperativos" que vertebran el texto. Suenan así:

No tendrás otros dioses fuera de mí.
No te harás escultura ni imagen alguna.
No te postrarás ante ellas.
No las adorarás.
No proferirás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso.
Recuerda el día del sábado.
No harás ningún trabajo.
Honra a tu padre y a tu madre.
No matarás.
No cometerás adulterio.
No robarás.
No darás testimonio falso contra tu prójimo.
No codiciarás la casa de tu prójimo.
No codiciarás la mujer de tu prójimo.

De los numerosos estudios relacionados con el decálogo, merece especial mención el estudio clásico de Alt sobre el derecho israelita. Distingue dos clases de leyes: casuísticas y apodícticas. Mientras que las leyes *casuísticas* atañen a casos particulares, las leyes *apodícticas* se elevan por encima de éstos, convirtiéndose en principios generales y absolutos. Su formulación es imperativa, bien sea afirmativa o negativa, como ocurre en el decálogo. Las negativas suelen calificar-

se de “prohibiciones” y las afirmativas de “mandamientos” (en este sentido, no sería del todo exacto hablar de “los diez mandamientos” para referirse al decálogo). El derecho casuístico, según este autor, sería común a los pueblos del antiguo Oriente, mientras que el derecho apodíctico sería típicamente israelita y yahvista. Las prohibiciones y los mandamientos del decálogo habrían surgido en el contexto de la alianza entre Yahvé e Israel.

Estudios posteriores han mostrado que las leyes apodícticas son anteriores a Moisés y se encuentran también fuera de Israel. Determinadas directrices de jefes de clanes nómadas o seminómadas están selladas con el cuño apodíctico. Existe una ética de clan, de la que han quedado huellas en el AT (cf. Lv 18).

Las leyes prohibitivas no se circunscriben a un aspecto de la vida, de modo que su origen no puede limitarse a la ética de los clanes, sino que se ha de extender a la de otros grupos. En consecuencia, teóricamente las leyes del decálogo podrían remontar a una época muy antigua. Hay que notar, además, que las leyes del decálogo no son homogéneas: los mandamientos alternan con las prohibiciones, que unas veces son intransitivas y otras transitivas. Esto es señal de que la serie del decálogo no remonta a la misma época, es decir, que la serie en cuanto tal no es primitiva. Las series primitivas de prohibiciones solían ser cortas, de dos o tres miembros generalmente (ver, por ejemplo, Ex 20,13-15). Por consiguiente, la lista del decálogo podría ser fruto de una recopilación de varias series más cortas.

Las observaciones anteriores han ido llevando a la idea, cada vez más difundida entre los exegetas, de que todo esfuerzo por reconstruir un decálogo primitivo, formado por una serie homogénea de diez fórmulas («las diez palabras»: cf. Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4), descansa sobre bases muy frágiles e hipotéticas. Sigue siendo válida, no obstante, la idea de que la serie de prohibiciones y de mandamientos forman la osamenta del decálogo, actualmente recubierta con otros elementos, que se van a examinar a continuación.

Las *referencias a Yahvé* constituyen un elemento esencial. El nombre de *Yahvé*, solo o acompañado por la expresión «tu Dios», se repite ocho veces en Ex 20,2-17 (diez veces en Dt 5,6-21). Su presencia en determinados bloques del decálogo y su ausencia en otros tiene cierto valor estructurante.

El decálogo comienza con la fórmula «Yo soy Yahvé, tu Dios» (*'ānōkî YHWH 'ĕlōhèkā*», Ex 20,2; Dt 5,6) y reaparece al inicio de una proposición causal (Ex 20,5; Dt 5,9), que se extiende hasta Ex 20,6 / Dt 5,10. En dicha fórmula pasa a primer plano el pronombre personal de primera persona, referido a Yahvé, de modo que las palabras de Ex 20,2-6 / Dt 5,6-10 se presentan como un *discurso directo de Yahvé*.

En Ex 20,7-12, aparece seis veces el nombre de *Yahvé*: tres veces solo y las otras tres formando parte de la expresión «Yahvé, tu Dios»; nunca va con el pronombre personal de primera persona (en Dt 5,11-16, ocurre lo mismo; la única diferencia está en que el nombre de *Yahvé* aparece ocho veces). Por consiguiente, Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16 no contienen propiamente un "discurso directo de Yahvé", sino un *discurso sobre Yahvé y sobre el prójimo*.

Ex 20,13-17 / Dt 5,17-21 no menciona el nombre de *Yahvé*. Coincide esta ausencia con la serie de prohibiciones escuetas (en la versión del Deuteronomio están encadenadas por la conjunción copulativa, formando una composición unitaria). En lugar de "Yahvé", aparece el prójimo («*tu prójimo*») como principal punto de referencia. Se trata, pues, de un *discurso sobre el prójimo*.

Así pues, el decálogo se abre con el pronombre personal de primera persona, referido a Yahvé, y se cierra con el pronombre personal de segunda persona, referido al prójimo: «*Yo* soy Yahvé ... prójimo *tuyo*» (*rē'ekā*, en hebreo, con el pronombre personal sufijo). Ambos pronombres subrayan la relación estructural existente entre la primera y la última palabra del decálogo. Si Yahvé ocupa el centro de la primera parte, el prójimo centra la atención de la última. Entre una y otra (Ex 20,7-12 / Dt 5,11-16), se alude ora a Yahvé ora al prójimo. En realidad, el decálogo gira en torno a estos dos polos, regulando las relaciones del israelita con su Dios y con su prójimo. De este modo, se inculca una actitud religiosa y un talante ético, acentuado por la misma disposición de los elementos referentes a Dios y al prójimo. El "yo" de Yahvé no debe separarse del "tú" del prójimo, pues ambos constituyen el punto de referencia fundamental de las obligaciones del israelita.

El nombre de *Israel* no se halla explícitamente en el decálogo, aunque sí en el marco narrativo. En el texto del decálogo está implícito

desde el principio hasta el final: así, en el "tú" de la expresión "tu Dios" y en la segunda persona del singular de la mayoría de los verbos. Este "tú" se hace aún más patente en la forma separada del pronombre personal (Ex 20,10 / Dt 5,14). Dicho "tú" encabeza una lista de personas y animales que han de guardar el reposo sabático: «tú, tu hijo y tu hija, y tu esclavo y tu esclava, y toda bestia tuya, y tu extranjero... ". Ese "tú" del comienzo de la lista se refiere al israelita de pleno derecho y se corresponde, en este sentido, con el "tú" del prójimo al que aluden los últimos versículos. Mirado estructuralmente, se puede afirmar que entre el *yo de Yahvé* y el *tú del prójimo* se interpone el *tú del israelita*, al que se dirige el decálogo. A él se le pide una actitud determinada con su Dios y con su prójimo, sin olvidar las otras personas ni los animales con los que convive.

Además de las fórmulas apodícticas, que vertebran todo el decálogo, y de los aspectos formales y temáticos reseñados, existen otros *elementos complementarios*, en su mayor parte de tipo parenético. Entre éstos, cabe destacar una serie bastante numerosa de fórmulas de relativo más algunas fórmulas causales y finales.

Respecto del *mandamiento del sábado*, en las dos versiones se presenta la observancia del sábado como un día de descanso, pero cambia su motivación (Ex 20,8-11 destaca el aspecto religioso-cultual; Dt 6,12-15, el humano-social) y su estructura. Ex 20,8-11 presenta la siguiente estructura:

A. Recuerda *el día del **sábado*** para *santificarlo*
B. *Seis días* trabajarás
C. y *harás todos tus trabajos*
D. pero *el día SÉPTIMO* es ***sábado para Yahvé, tu Dios***
C' no *harás ningún trabajo...*
B' pues en *seis días* hizo Yahvé el cielo y la tierra...
A' Por eso bendijo Yahvé *el día del **sábado*** y *lo santificó*.

Existe una correspondencia formal y temática entre los marcos externos (A/A') y entre éstos y el centro (D). En los primeros, destaca la expresión *el día del sábado*, que en el centro aparece como *el día SÉPTIMO*. Este día contrasta con los otros *seis días* de la semana, expresamente mencionados en los marcos internos (B/B'). Análogamente, se establece un contraste entre el trabajo y el reposo respectivos de los seis días y del séptimo (C/C').

La conexión formal entre el centro y los marcos externos invita a interpretar la fórmula «sábado para Yahvé, tu Dios» (D) en el sentido de «para santificarlo» (A/A'). En consecuencia, el sábado es ante todo el día consagrado a Yahvé, un día que se ha de distinguir de los otros días de la semana, precisamente santificándolo. *El sábado es el tiempo del encuentro con Yahvé, de modo análogo a como el santuario es el lugar de tal encuentro* (cf. Ex 29,42-46).

El reposo del sábado es una participación en el reposo del Creador. La motivación de Ex 20,11 remite a Gn 1,1-2,3. Según este texto, el hombre es creado en el día sexto. El séptimo día es, por tanto, su primer día, un día de descanso, especialmente apropiado para contemplar la obra creada por Dios y para disfrutar de ella. Tal reposo y contemplación son benditos y fecundos para los seres humanos. Sólo después que éstos han contemplado la creación comienza su trabajo: «del mundo de la creación, a la creación del mundo» (Heschel).

El decálogo como unidad. Del análisis precedente se desprende que el texto del decálogo no puede ser homogéneo. La unión de sus componentes formales y temáticos es el resultado de una composición literaria. No es fácil saber cómo se ha llevado a cabo dicha unión.

La exégesis reciente suele descartar la idea de un decálogo primitivo, formado únicamente por «las diez palabras», que fueron paulatinamente creciendo hasta llegar a su estado actual. Habría que pensar más bien en la existencia de pequeñas series primitivas de prohibiciones. Ex 20,13-15 podría ser un buen ejemplo en este sentido, tanto por su forma intransitiva cuanto por la importancia temática singular de las tres prohibiciones. Os 4,2 y Jr 7,9 avalan esta interpretación. Es posible que existieran otras series análogas al comienzo (20,3-5) y al final (20,16-17) del decálogo. Si los dos mandamientos del centro (20,8-12) estuvieron o no unidos entre sí, antes de formar parte del decálogo actual, resulta difícil saberlo. En Lv 19,3 aparecen unidos, aunque en distinto orden.

El cambio operado en Ex 20,7-12, al referirse a Yahvé, respecto de lo que precede y sigue, incita a buscar las series más antiguas en la primera y última parte del decálogo. La parte central sería la más tardía. Tendría la función de unir el discurso de Yahvé y el discurso sobre el prójimo mediante un nuevo discurso, en el que se dan cita tanto Yahvé como el prójimo. Con su incorporación, el decálogo

adquiere una forma definitiva o muy próxima a la actual. La coloración deuteronómico-deuteronomista y sacerdotal del decálogo lleva a pensar que éste no existió como tal decálogo hasta una época tardía. Seguramente no antes de la época de Josías. Preceptos como el del sábado apuntan incluso a una época posterior. Su composición seguramente pasó por diferentes etapas.

Mirado en su punto final, como unidad independiente, se puede hablar de un "tema" del decálogo: la preservación de la libertad. El decálogo es la expresión de la voluntad de Dios para cuantos desean conducir su vida a la luz de la liberación realizada por él. Visto en su devenir, en sus diversas recensiones y en su proceso de formación, habría que hablar de un Israel en camino y, por tanto, de su orientación escatológica.

Religión y ética, fe y acción, se dan cita en el decálogo. En teoría, la religión y la ética están en el origen de dos campos diferentes: el primero, regido por Dios; el segundo, por la sociedad. Pero, dado que en el AT la religión está ligada a la existencia de una sociedad, la ética no se sitúa fuera de la religión. El decálogo es el documento más notable de este aspecto ético de la religión.

En el Sinaí se colocan las bases de la religión y de la ética al mismo tiempo. La ética es inmediatamente religiosa, porque consiste en respetar a Dios como el "Tú" absoluto. La particularidad del decálogo está en la unión indisoluble de los mandamientos "teológicos" y de los "éticos", de tal modo que los primeros no son más importantes que los otros. En el decálogo, considerado como unidad, todos los mandamientos tienen el mismo valor. En este sentido, todos los mandamientos del decálogo penden del primero, que, a su vez, enlaza con el preámbulo: '«Yo soy Yahvé, tu Dios», por eso tienes que...'. Como, por otro lado, el preámbulo (Ex 20,2; Dt 5,6) tiene carácter histórico, se puede decir que en el decálogo se dan cita asimismo la historia y la ley.

2. El código de la alianza

El Código de la Alianza (Ex 20,22 - 23,19) es el más antiguo de los tres códigos legales del Pentateuco. Las leyes en él recogidas reaparecen, en buena medida, repetidas con variantes más o menos signi-

ficativas en el Código deuteronómico (Dt 12-26*) y en el Código de Santidad (Lv 17-26). Los tres contienen la mayor parte de las leyes del AT. Por eso, antes de examinar el Código de la Alianza, nos preguntamos por *el origen y el significado de la ley*.

La ley nace de la historia y en la historia. Sin ley, no existe comunidad humana. Los cambios y las modificaciones de las leyes pertenecen a la esencia misma de la evolución histórica. Ningún orden jurídico vale para siempre.

También las leyes del AT están enraizadas en la historia y han visto la luz en la historia. Pero los textos bíblicos ponen las leyes en boca de Dios y las enmarcan en un contexto teofánico. En consecuencia, dejan de ser leyes meramente humanas y temporales para convertirse en leyes divinas válidas para todos los tiempos. Revestidas de autoridad divina, dichas leyes se presentan como palabra de Dios y expresión de su voluntad para el pueblo de Israel al que se destinan.

En Ex 19-40 se recopilan tres series de leyes: Decálogo (20,2-17), Código de la alianza (20,22 - 23,19) y Derecho de privilegio (34,17-26). Cada serie posee su propia singularidad, pero todas comparten algunas características formales y de contenido; en todas late el mismo trasfondo y el mismo significado básico.

El significado de la ley de Dios aparece magistralmente expuesto en un texto catequístico del libro del Deuteronomio:

> Cuando te pregunte tu hijo el día de mañana: «¿Qué significan esas normas, esas leyes y esos decretos que os mandó Yahvé, nuestro Dios?» Responderás a tu hijo: «Éramos esclavos del Faraón de Egipto y Yahvé nos sacó de allí... y nos mandó cumplir todos estos mandamientos... para nuestro bien y para que vivamos como hasta hoy» (Dt 6,20-24*).

La respuesta que el padre da a su hijo puede parecer, al menos a primera vista, un tanto desconcertante. El hijo interroga a su padre acerca de las leyes que Dios le mandó cumplir y el padre responde con la historia de la liberación de Egipto. Aparentemente, esta respuesta no tiene nada que ver con la pregunta del hijo. Sin embargo, es la clave para comprender la ley de Dios. Fue el mismo Yahvé quien sacó a Israel de Egipto y prescribió las leyes que debía observar Israel. Las referencias a la acción de Yahvé para liberar a Israel –artículo fundamental del credo histórico israelita (cf. Dt 26,5-9; 6,20-24; Jos 24,2-13)- no sólo encabezan el decálogo (Ex 20,2; Dt 5,6), sino que se

emplean a menudo para motivar las leyes. El éxodo, el acto histórico-salvífico por excelencia, fundamenta las leyes del pueblo de Dios.

Por ser comunicada en la historia, la palabra de Dios es algo más que una idea o una doctrina moral o religiosa. Es todo un evento que no se puede disociar de los demás acontecimientos históricos del pueblo de Dios. Ahora bien, del mismo modo que la intervención de Dios en la historia tiene carácter salvífico, también las leyes por Él mandadas tienen valor salvífico. La actuación de Dios, tanto en la liberación de la esclavitud como en la donación de la ley, persigue una finalidad: «para nuestro bien, para que vivamos como hasta hoy». Promulgada en el contexto de la liberación, la meta de la ley es evidente: para que el pueblo viva dignamente y en libertad, para que no vuelva a caer en la esclavitud.

En esta perspectiva, la ley aparece como un verdadero don de Dios a su pueblo. En respuesta a este don, Israel no sólo se ha de mostrar agradecido, sino que ha de corresponder fielmente. La lealtad a Yahvé debe ser la actitud básica de la comunidad israelita. Actitud ésta tan fundamental que se ha de traslucir en la comprensión y vivencia de cada uno de los mandamientos, de todas las leyes. La fidelidad a Yahvé, que, cual rey soberano, sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto, forma parte de los elementos constitutivos de la comunidad de redimidos. En consecuencia, la ley, además de ser don de Dios, es una tarea para el pueblo. Es liberadora, a la par que comprometedora.

La comunidad israelita se reconoce en esta ley, que acepta como norma de vida en la tierra. Para un israelita, vivir bien y en libertad entraña poseer la tierra y disfrutar de ella. El cumplimiento de la ley salvaguarda la vida libre en la tierra prometida. La trasgresión de la ley compromete no sólo el estado de bienestar y la libertad, sino también la misma posesión de la tierra. Se establece una tensión, al mismo tiempo que un equilibrio, entre el don y la obligación. A la acción de Yahvé que salva debe corresponder la acción del hombre que observa la ley, que es fiel a la voluntad de Dios.

La ética nace del don de la liberación, y no al revés. Por consiguiente, Israel tiene que guardar la ley no tanto para salvarse cuanto porque ha sido salvado. La obediencia a los mandamientos constituye la respuesta adecuada del hombre liberado.

El *Código de la Alianza* –conocido también como *Libro de la Alianza* (cf. Ex 24,7)– tiene muchos puntos en común con otros textos legales del Próximo Oriente antiguo, pero posee también muchos elementos propios (las leyes religiosas y cultuales, por ejemplo).

Desde el punto de vista formal, en el Código de la Alianza se dan cita elementos muy variados. En una primera aproximación, cabe distinguir dos tipos de leyes: casuísticas y apodícticas. Las leyes casuísticas constan básicamente de una prótasis, introducida por la partícula *kî* ("cuando"), en la que se expone un caso general, y de una apódosis, en la que se determina la sanción de dicho caso (cf. 21,2.7). Subordinadas a éstas, siguen con frecuencia una o más cláusulas condicionales introducidas por *'im* ("si"), en las que se describen y sancionan situaciones especiales (cf. 21,3-6 y 21,8-11). Acerca de la forma de las "leyes apodícticas", véase lo dicho a propósito del Decálogo. Cabe precisar que tal designación es un tanto vaga, pues bajo el nombre de "leyes apodícticas" se pueden esconder elementos dispares: mandamientos y prohibiciones en segunda persona, principios en tercera persona, series formuladas con participio, oraciones de relativo, etc. Las leyes casuísticas predominan en la primera parte del Código (21,22-22,16); las apodícticas, en la segunda (22,17-23,19).

Desde el punto de vista de los contenidos, además de los elementos estrictamente jurídicos, correspondientes al derecho civil y criminal, se pueden distinguir los religiosos, los cultuales, los éticos y los sociales. Se ha hecho clásica la división tripartita: *jus, ethos, cultus*, con la que se pretende sintetizar todos los elementos señalados. Cada una de estas tres divisiones sería susceptible de ulteriores precisiones.

La disparidad de elementos formales y de contenido ha llevado a muchos exegetas a pensar que el Código de la Alianza no constituye una unidad original, sino que es el resultado de un largo proceso de formación. Esto no impide hablar de una "unidad compuesta" o de una "composición unitaria", como se hace en algunos estudios recientes.

El Código de la Alianza se abre y se cierra con leyes de tipo religioso y cultual (Ex 20,22-26 y 23,13-19). En medio de éstas, descuella el núcleo central del código, en el que hay que distinguir un título (21,1) y una serie de pequeñas colecciones (21,2 - 23,12), como muestra el siguiente esquema:

A. Prohibición de imágenes y ley sobre el altar (lugar de culto): *22,20-26*

B. Colección «decretos» (*mišpāṭîm*: 21,1): *21,2 - 22,19*:

B1. Leyes sobre los esclavos (seis años, séptimo año): 21,2-11

B2. Leyes sobre casos diversos (21,12-22,19):

- a. ofensas capitales (*môt yûmāt*): 21,12-17
- b. daños corporales a otras personas: 21,18-32
- c. daños a la propiedad ajena: animales, cosas (21,33-22,14) y personas (22,15-16)
- d. ofensas capitales (*môt yûmāt*): 22,17-19

C. Colección «forasteros» (*gērîm*): 22,20 / 23,9): *22,20-23,9*:

- a. leyes sociales: 22,20.21-26
- b. leyes religiosas: 22,27-30
- c. ordenamiento procesal, con fondo social: 23,1-8.9

D. Leyes sobre el año y el día sabáticos (seis, séptimo año): *23,10-12*

E. Prohibición de «otros dioses» y calendario de fiestas (tiempo de culto): *23, 13-19*

Las *unidades primera y última* (A/E) sirven de marco al Código de la Alianza. Las correspondencias entre ambas son manifiestas: tras unas palabras introductorias (20,23 / 23,13a), en las que se remite a un texto previo, siguen dos prohibiciones (20,23 / 23,13b) y unas determinaciones sobre el lugar y el tiempo de culto respectivamente (20,24-26 / 23,14-19).

Las leyes de Ex 21,2-22,19 (B), salvo 21,12-17 y 22,17-19, están formuladas *casuísticamente* y se hallan agrupadas en tres *áreas temáticas*: esclavos, daños corporales a personas, daños a la propiedad ajena. Desde el punto de vista formal y temático, las leyes de esta sección son las más próximas a las de los grandes Códigos legales del antiguo Oriente (Esnuna, Hammurabi, etc.). Las leyes de 21,12-17 y 22,17-19, relativas a ofensas capitales, están formuladas diversamente. Por regla general, se abren con participio y se cierran con la expresión «morirá sin remisión» (*môt yûmāt*: 21,12.15.16.17; 22,18). Entre las leyes sobre los esclavos (B1) y las relativas al año de barbecho y al día de descanso (D) existe un paralelismo temporal indudable: coinciden en separar el séptimo año (día) de los otros seis.

La Colección "forasteros" (C) recibe su nombre de las dos leyes sobre este tipo de personas (*gērîm*) que la enmarcan (22,20 y 23,9). Por regla general, las leyes de esta colección defienden los derechos de los más débiles e indefensos, las causas de los pobres y oprimidos. En 23,1-8, esta defensa se realiza en un proceso. Entre las leyes con fondo social (a / c), se colocan otras de tipo religioso (b). Probablemente se añadieron para fundamentar teológicamente las leyes sociales. En última instancia, se quiere dar a entender que Yahvé es el verdadero defensor de la causa de los pobres y oprimidos. Desde el punto de vista formal, la mayor parte de estas leyes son de tipo *apodíctico*.

En cuanto al *trasfondo histórico-social*, el Código de la Alianza (aunque se halle anclado en la sección del Sinaí y, por consiguiente, en el período que Israel transcurrió en el desierto) presupone una sociedad sedentaria, ocupada sobre todo en la agricultura y en la ganadería. Las alusiones al cultivo de la tierra y al ganado doméstico (cf. 21,33-36; 22,4.28; 23,16) apuntan, sin duda, en este sentido. Además, el interés por los esclavos y por los forasteros más las preocupaciones de tipo comercial y financiero, reflejadas en el Código, se corresponden con las de los profetas Amós y Oseas, en el reino de Israel, e Isaías y Miqueas, en el reino de Judá.

Ley sobre el altar (20,22-26)

**22 Yahvé dijo a Moisés: Así dirás a los israelitas: Vosotros mismos
habéis visto que os he hablado desde el cielo. 23 No pongáis junto a
mí dioses de plata ni dioses de oro; no os los fabriquéis.**

**24 Constrúyeme un altar de tierra para ofrecer sobre él tus holo-
caustos y tus sacrificios de comunión, tus ovejas y tus bueyes. En
cualquier lugar donde conmemore mi nombre *, vendré a ti y te
bendeciré. 25 Si me construyes un altar de piedra, no lo edificarás con
sillares, porque al labrarlas con el escoplo las profanarías. 26 Tam-
poco subirás por gradas a mi altar, para que no se descubra tu des-
nudez sobre él.**

Los vv. 22-23, redactados en segunda persona del plural, se distinguen claramente de los vv. 24-26, escritos en segunda persona del singular. En aquellos, se prohíben los ídolos de plata y de oro; en éstos,

se contiene la ley propiamente dicha sobre el altar. Unos y otros guardan relación con el culto a Yahvé.

Desde el comienzo (v. 22), se pone de manifiesto que las leyes que siguen no proceden de Moisés, sino de Dios. Es más, la referencia a Yahvé hablando desde el cielo (ver también 19,4) tiende un puente entre el Código de la Alianza y la teofanía del Sinaí. La prohibición del v. 23 se corresponde básicamente con los primeros mandamientos del decálogo (cf. 20,3-5). No se puede dar culto a otros dioses. Yahvé no los tolera junto a él. La fidelidad exclusiva a Yahvé es una exigencia fundamental de la religión yahvista.

Los vv. 24-26 precisan dónde y cómo se ha de dar culto a Yahvé. En primer lugar, se prescribe que el altar sea de tierra (v. 24). Como alternativa, se permite que sea de piedras no labradas (v. 25). Evidentemente, se trata de materiales naturales poco costosos. Pero de ahí no se sigue necesariamente que sea para evitar el lujo, como sostienen algunos. Podría, más bien, ser una medida para evitar la adopción de altares cananeos (las excavaciones arqueológicas realizadas en lugares como Meguido, Siquén, etc. han sacado a la luz altares construidos con piedras labradas y con gradas) y para marcar la diferencia con ellos.

En segundo lugar, se manda que sea construido en cualquier lugar elegido por Yahvé para conmemorar su nombre, es decir, allí donde Yahvé se haya aparecido y haya pronunciado su nombre (v. 24; ver Gn 12,7-8; 26,24-25). A diferencia de Dt 12, que prescribe centralizar el culto en un lugar único, el v. 24 permite múltiples lugares de culto donde ofrecer holocaustos y sacrificios. Así pues, esta ley del Código de la Alianza estaría en línea con las tradiciones patriarcales y en contraste con las tradiciones deuteronómicas. Finalmente, la ley prohíbe subir por gradas al altar para no descubrir la desnudez (v. 26). A juzgar por textos como Ex 19,10.15; Lv 6,3; 15; 22,4-8, en la motivación del v. 26 parecería reflejarse la concepción de que cualquier cosa relacionada con la sexualidad amenaza la santidad de Yahvé.

Leyes relativas a los esclavos (21,1-11)

21 **[1] Éstos son los decretos que les expondrás: [2] Cuando compres**
un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo saldrá libre,
sin pagar nada. [3] Si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer *, su mujer

**saldrá con él. 4 Si su amo le dio mujer, y ella le dio a luz hijos o
hijas, la mujer y sus hijos serán del amo, y él saldrá solo. 5 Si el
esclavo declara: «Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos; no
deseo salir libre», 6 su amo lo llevará ante Dios y, arrimándolo a la
puerta o a la jamba, le horadará la oreja con una lezna; y será su
esclavo para siempre.**

**7 Cuando alguien venda a su hija por esclava, ésta no saldrá
como salen los esclavos. 8 Si no agrada a su señor, al que había sido
destinada *, éste permitirá su rescate. No podrá venderla a extran-
jeros, tratándola con engaño. 9 Si la destina para su hijo, la tratará
como a sus hijas. 10 Si toma para sí otra mujer, no privará a la pri-
mera de la comida, del vestido ni de los derechos conyugales. 11 Y si
no le da estas tres cosas, ella podrá irse de balde, sin pagar nada.**

v. 3 Lit. «si era dueño de una mujer».

v. 8 Así según algunos mss hebreos, LXX^{B}, Targum Onkelos y la Vulgata, que leen *lô* («a él») en lugar de *lōʼ* («no»).

Comienza la Colección “decretos” (*mišpāṭîm*), así denominada por el título del v. 1. Este versículo, además de dar título a la colección, indica que las leyes que siguen son de origen divino y fueron transmitidas por Moisés (ver 20,22). Acerca de la extensión de la colección y de la forma de sus leyes, ver lo expuesto en la Introducción general al Código de la Alianza.

Los vv. 2-11 tratan de la compraventa de esclavos. La esclavitud era una institución social aceptada en el antiguo Israel. Las causas de esclavitud podían ser varias: cautivos de guerra, llevados a casa como esclavos (cf. Dt 21,10-14), venta por pobreza y deudas (cf. Ex 21,7; Lv 25,39; Dt 15,12), venta por robo (Ex 22,2), etc. Las leyes de los vv. 2-11 se refieren exclusivamente a esclavos / esclavas hebreos, no a esclavos de guerra, ni a esclavos extranjeros. Constan de dos casos generales (vv. 2 y 7), presentados en la forma casuística ya señalada: el primero se refiere a los esclavos (v. 2) y el segundo a las esclavas (v. 7). A cada caso general se encadenan cuatro proposiciones condicionales subordinadas, introducidas por *ʼim* (“si”), en las que se expone una serie de casos particulares (vv. 3-6 y 8-11).

En el Código de la Alianza, a diferencia del Código deuteronómico (cf. Dt 15), no existe igualdad entre los esclavos y las esclavas.

Basta comparar los casos generales de los vv. 2 y 7 para cerciorarse inmediatamente de una diferencia fundamental: las esclavas no quedaban libres a los siete años como los esclavos, debido a que además de esclavas eran concubinas.

Aunque los esclavos podían ser tratados con dureza (cf. 21,20-21.26-27), existían casos en los que el trato debía ser más humano. Así parece desprenderse de los vv. 5-6, un caso especial en que el esclavo prefiere quedarse con su amo, su mujer y sus hijos (cf. v. 4), a salir libre. En esta situación, el esclavo tiene que declarar públicamente que no desea salir libre y su amo procede a un rito en virtud del cual pasa a ser su esclavo de por vida. Discuten los autores qué significa llevarlo ante Dios. Posiblemente se trate de un rito en el santuario más próximo (cf. 22,8), donde se ratifica ante Dios el acuerdo entre el amo y el esclavo.

Ofensas capitales (21,12-17)

12 El que hiera mortalmente a un hombre, morirá sin remisión;
13 pero si no fue intencionado, sino que Dios lo permitió, yo te señalaré un lugar donde podrá refugiarse.
14 En cambio, si alguien se excita contra su prójimo y lo mata con alevosía, lo arrancarás de mi altar para matarlo.

15 El que pegue* a su padre o a su madre, morirá sin remisión.

16 El que rapte a una persona –la haya vendido o esté todavía en su poder– morirá sin remisión.

17 El que maldiga a su padre o a su madre, morirá sin remisión.

Vv. 15-17 En los LXX cambia la secuencia de estos tres versículos: el v. 16 pasa al último puesto, uniendo así los vv. 15 y 17 relativos al padre y a la madre.

Las leyes de los vv. 12.15.16 y 17 comienzan con participio, por lo que se conocen también como “serie participial”. Formalmente se hallan próximas tanto a las leyes apodícticas como a las casuísticas. En cambio, las leyes de los vv. 13 y 14 se aproximan más bien a la formulación de tipo casuístico. Vistas en conjunto, las leyes de los vv. 12-17 no encajan bien ni entre las leyes apodícticas ni entre las casuísticas, siendo preferible clasificarlas como un grupo distinto y aparte. Desde el punto de vista legal, se trata de leyes penales; la sanción con la pena capital se incluye en la misma ley. La expresión más caracte-

rística es «morirá sin remisión» (*môt yûmāt*), con que se cierra cada una de las leyes participiales (vv. 12.15.16.17; cf. 22,18: ver la Introducción general al Código de la Alianza). Básicamente, estas leyes se corresponden con tres mandamientos del decálogo: no matar, honrar a los padres y no robar (20,12.13.15).

En el AT se utilizan diversos verbos o expresiones para describir la acción de quitar la vida a alguien ("matar", "derramar sangre", "golpear a muerte"), sin que existan términos específicos para distinguir entre diversos tipos de homicidio. De ahí que los vv. 13-14 se sientan obligados a precisar la ley general del v. 12, distinguiendo entre el homicidio involuntario y el voluntario. Sólo este último se castiga con la pena capital. El que involuntariamente mata a otro puede acogerse a las leyes de asilo, evitando el derramamiento de sangre inocente (cf. Dt 4,41-42; 19,1-10).

Las referencias al comportamiento de los hijos con sus padres son relativamente frecuentes en el AT. Unas veces, en forma positiva, mandando o exhortando apremiantemente a honrar y respetar a los padres, como es el caso del decálogo (20,12); otras, en forma negativa, condenando o censurando algunas conductas irrespetuosas, como es el caso de los vv. 15 y 17: el primero se refiere a los malos tratos físicos, al uso de cualquier tipo de violencia (cf. Pr 19,26); el segundo, a la maledicencia (cf. Pr 20,20; 30,11).

Mientras que el octavo mandamiento del Decálogo prohíbe cualquier tipo de robo (20,15), el v. 16 se refiere expresamente al robo de personas. No obstante, la exégesis tradicional judía interpretó el octavo mandamiento en referencia directa a los seres humanos. En el Talmud ha quedado escrito: «Nuestros maestros enseñan: '¡No robarás!'. La Escritura habla aquí de rapto de personas» (*Sanhedrín*, 86a). Algunos autores modernos sostienen que originalmente el octavo mandamiento se refirió al rapto o secuestro de personas. Antiguamente, la compra-venta de esclavos era una práctica aceptada (cf. 21,2-11), pero el secuestro de una persona para venderla luego como esclavo se castigaba con pena de muerte.

Detrás de estas leyes, como también de los correspondientes mandamientos del decálogo, late el valor de la vida humana, la honra de los padres y la defensa de los seres humanos, o, para ser más exactos, de los israelitas de pleno derecho, pues sólo a ellos tratan de tutelar estas leyes.

Daños corporales a personas (21,18-32)

[18] Cuando dos hombres riñan y uno hiera a otro con una piedra o con el puño, sin causarle la muerte, pero obligándole a guardar cama, [19] si el herido puede levantarse y andar por la calle, apoyado en su bastón, entonces el que le hirió será absuelto, pero deberá indemnizar el tiempo de paro y los gastos de la curación.

[20] Cuando alguien golpee a su esclavo o a su esclava con un palo y muera en el acto, deberá ser castigado; [21] pero, si sobrevive un día o dos, no será castigado, pues era propiedad suya.

[22] Cuando, en el curso de una riña, alguien golpee a una mujer encinta, provocándole el aborto, pero sin causarle otros daños, el culpable deberá indemnizar con lo que le pida el marido de la mujer y determinen los jueces. [23] Pero si se produjeran otros daños, entonces pagarás vida por vida, [24] ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, [25] quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal.

[26] Cuando alguien hiera a su esclavo o a su esclava en el ojo y lo deje tuerto, le dará libertad en compensación del ojo. [27] Si uno rompe un diente a su esclavo o a su esclava, le dará libertad en compensación del diente.

[28] Cuando un buey acornee a un hombre o a una mujer y le cause la muerte, el buey será apedreado, y no se comerá su carne, pero el dueño del buey será absuelto. [29] En cambio, si el buey ya embestía antes y su dueño, advertido, no lo guardó, entonces si ese buey mata a un hombre o a una mujer, el buey será apedreado, y también su dueño morirá. [30] Si se le impone una compensación, dará en rescate de su vida cuanto le impongan. [31] Si acornea a un muchacho o a una muchacha, se seguirá esta misma norma. [32] Si el buey acornea a un esclavo o a una esclava, se pagarán treinta siclos de plata al dueño de ellos, y el buey será apedreado.

Serie de leyes casuísticas sobre lesiones o daños corporales a otras personas: en los cuatro primeros casos (vv. 18-19. 20-21. 22-25. 26-27), las lesiones son causadas por personas, mientras que en el quinto caso (vv. 28-32) son causadas por un toro. En todos los casos, las víctimas son seres humanos: un hombre (v. 18), un esclavo o una esclava (vv. 20.26.32), una mujer encinta (v. 22), un hombre o una mujer (v. 28), un muchacho o una muchacha (v. 30).

La salud y la vida de un esclavo no se valora lo mismo que la de un ciudadano libre de pleno derecho. Eso explica que cuando alguien hiera de muerte a su esclavo o a su esclava (v. 20) no sea castigado con la muerte, como ocurriría en el caso de un ciudadano libre (ver 21,12). Lo mismo ocurre con la ley del talión: en el caso de los esclavos, no se aplica el ojo por ojo ni el diente por diente (comparar los vv. 26-27 con 23-25). Otro tanto cabe decir del caso en que un buey acornee a un esclavo (comparar los vv. 28-31 con el v. 32).

Acerca de la ley del talión (vv. 23-25), muchos autores sostienen que su puesto lógico sería después de los vv. 18-19. Es una ley muy antigua, atestiguada ya en el Código de Hammurabi y en la legislación egipcia e hitita. Contrariamente a lo que pudiera parecer, la ley del talión surgió para asegurar la igualdad ante la ley y evitar los excesos de la ley de la venganza (comparar con Gn 4,23-24). En este sentido, supone un progreso en la historia del derecho.

Daños a la propiedad ajena (21,33 – 22,16)

33 Cuando alguien deje abierto un pozo, o cave un pozo y no lo
tape, si cae dentro un buey o un asno, 34 el propietario del pozo res-
tituirá: pagará en dinero al dueño del animal y se quedará con el animal muerto.

35 Cuando el buey de uno acornee al buey de otro, causándole la
muerte, venderán el buey vivo y se repartirán el dinero; el buey
muerto también lo repartirán. 36 Pero si se sabía que el buey ya
embestía antes, y su dueño no lo guardó, deberá restituir buey por buey y se quedará con el buey muerto.

37 Cuando alguien robe un buey o una oveja, y los mate o venda, restituirá cinco bueyes por el buey, y cuatro ovejas por la oveja.

22 1 Si un ladrón es sorprendido en el acto y es herido de muer-
te, no hay delito de sangre. 2 Mas si ya había salido el sol,
entonces sí hay delito de sangre. El ladrón debe restituir. Si no tiene
con qué, será vendido para compensar por su robo. 3 Si el buey, el
asno o la oveja robados se hallan aún vivos en su poder, restituirá el doble.

4 Cuando alguien destroce un campo o una viña, dejando a su ganado pacer en campo ajeno, restituirá con su mejor campo y su mejor viña.

5 Cuando se declare un incendio y se propague por causa de los zarzales, abrasando las gavillas, las mieses o el campo, el autor del incendio deberá restituir.

6 Cuando alguien deje en depósito a otro dinero o utensilios para que se los guarde y sean robados de la casa de éste, si se descubre al ladrón, restituirá el doble. 7 Pero si no se descubre el ladrón, el dueño de la casa se presentará ante Dios y jurará que no ha tocado los bienes de su prójimo.

8 En los casos delictivos en que uno reclama a otro un buey, un asno, una oveja, un vestido o un objeto extraviado, se llevará la causa ante Dios y aquel a quien Dios declare culpable, restituirá el doble a su prójimo.

9 Cuando alguien deje en custodia a otro un asno, un buey, una oveja o cualquier otro animal y se le muera, dañe o sea robado sin que haya testigos, 10 éste jurará por Yahvé que no ha tocado el animal de su prójimo. El dueño aceptará el juramento y no habrá nada que restituir. 11 Pero si el animal ha sido robado de junto a él, restituirá a su dueño. 12 Si el animal ha sido despedazado, traerá como prueba los despojos y no tendrá que restituir.

13 Cuando alguien preste un animal y se dañe o muera, en ausencia de su dueño, deberá restituir. 14 Si estaba presente su dueño, no tendrá que restituir. Si lo había alquilado, el dueño recibirá el precio del alquiler.

15 Cuando alguien seduzca a una muchacha, no desposada, y se acueste con ella, le pagará la dote, y la tomará por mujer. 16 Si el padre de ella no quiere dársela, el seductor pagará el dinero de la dote de las vírgenes.

Serie de leyes casuísticas sobre daños a la propiedad ajena: animales y cosas (21,33 - 22,14), en primer lugar, y, en último término, personas (22,15-16). Si en la serie de 21,12-17 la expresión más característica era «morirá sin remedio», en esta serie, salvo en el último caso relativo a personas, la expresión más característica es «restituirá» (*y*^{e}*šal.lēm*) (21,34.37; 22,3.4.6.8.10.12.14) o «ciertamente restituirá» / «deberá restituir» (*šal.lēm y*^{e}*šal.lēm*) (21,36; 22,2.5.13). Esta expresión es tanto más singular si se considera que la raíz *šlm* no vuelve a aparecer como verbo en el libro del Éxodo.

Lógicamente, los responsables de los daños son siempre las personas, bien sea directa o indirectamente. Entre los damnificados, los que mayor espacio ocupan son los animales (21,33 - 22,3.9-14). Los campos, las viñas y las mieses (22,4.5), así como el dinero y otros objetos (22,6-7), se tratan mucho más brevemente. Detrás de la mayor parte de los casos, se refleja una sociedad de tipo agrícola y ganadero. Entre las causas de los daños se destacan las negligencias, los robos, los incendios, los depósitos y los préstamos.

El caso de la muchacha soltera (22,15-16) merece mención aparte, pues aunque se trate de un daño a la propiedad ajena (la hija soltera es propiedad del padre, como la casada lo es del marido), la cláusula que obliga al seductor a desposar a la muchacha va más lejos de la simple restitución. Quizá por eso no se use la expresión *y^ešal.lēm* («restituirá»), distinguiéndola también de este modo de todos los casos precedentes.

Ofensas capitales (22,17-19)

[17] No dejarás con vida a la hechicera.
[18] El que yaciere con bestia, morirá sin remisión.
[19] El que ofrezca sacrificios a los dioses * –excepto a Yahvé solo- será entregado al anatema.

V. 19 El Pentateuco samaritano lee «otros dioses» y omite la expresión «excepto a Yahvé solo», que en el texto masorético viene al final de la frase, como glosa explicativa de la primera parte del versículo.

Elemento común a estas tres leyes es su formulación apodíctica y su castigo con la pena capital. Pero ésta se expresa de modo diferente en cada caso: «no dejarás con vida» (*lō' t^eḥayeh*), sin más precisiones; «morirá sin remisión» (*môt yûmāt*), como en 21,12-17[*], y «será entregado al anatema» (*ḥerem*), es decir, será exterminado (cf. Dt 13, 13-18; Jos 6,17).

A diferencia de lo que ocurría en otras naciones, en Israel se consideraban abominables las distintas formas de magia o hechicería (cf. Dt 18,10-14). El hecho de que fueran a menudo practicadas por mujeres (cf. 1 S 28,4-25; Ez 1317-23) podría explicar la ley del v. 17. Asimismo, la bestialidad (v. 18) era considerada en otros textos del AT

como una perversión infame merecedora de muerte (cf. Lv 18,23; 20,15-16; Dt 27,21). Finalmente, la idolatría (v. 19) aparece en Dt 13,2-18 y 17,2-5 como una ofensa capital. El primer mandamiento exige no tener otros dioses fuera de Yahvé (Ex 20,3).

Leyes sociales (22,20-26)

[20] No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto.

[21] No vejarás a viuda alguna ni a huérfano. [22] Si los vejas y claman a mí, yo escucharé su clamor, [23] se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos.

[24] Si prestas dinero a alguien de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigirás intereses.

[25] Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol, [26] porque se abriga con él; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí, y yo lo escucharé, porque soy compasivo.

Esta pequeña serie de leyes, en las que se salta fácilmente de la segunda persona del singular a la segunda del plural sin una razón sintáctico-estilística justificada, tiene una dimensión ético-social y humanitaria. Su objetivo es tutelar los derechos de los más necesitados e indefensos. Los forasteros (v. 20a), que carecen de tierra propia en Israel y de la protección del clan, están expuestos al desprecio y a la vejación. Las viudas y los huérfanos (v. 21), que carecen de la protección del marido o del padre, aparecen con frecuencia en las leyes del Próximo Oriente antiguo y en los textos bíblicos como un paradigma de las personas vulnerables. A ellos se asocian los pobres (vv. 24.25), que necesitan dinero prestado o que se ven obligados a depositar una prenda por su deuda. En estos dos casos, las leyes tratan de evitar la usura y los abusos.

Las motivaciones de las leyes tienen carácter histórico y religioso-teológico. El recuerdo de su carácter de forasteros en Egipto debe mover a los israelitas a comportarse justamente con los que ahora son forasteros en Israel (v. 20b). Por su parte, la viuda y el huérfano, así como el pobre, clamarán a Yahvé y él escuchará su clamor (vv.

23.26b). Si la condición de los forasteros remite expresamente a la esclavitud de los hebreos en Egipto, la de las viudas, los huérfanos y los pobres remite veladamente a la misma situación, pues su clamor es el mismo y también es el mismo Dios el que los escucha (ver 3,7.9). En última instancia, estas motivaciones invitan a los israelitas a ser no sólo justos, sino también compasivos con los más necesitados, como lo es el mismo Yahvé. Éste es el punto final del v. 26 y, por consiguiente, también de esta pequeña serie de leyes.

Leyes religiosas (22,27-30)

27 No blasfemarás contra Dios y no maldecirás al jefe de tu pueblo.

28 No retrasarás la ofrenda de las primicias de tu era y de tu lagar *. Me entregarás el primogénito de tus hijos.

29 Lo mismo harás con el de tus vacas y ovejas. Siete días estará con su madre, y al octavo me lo entregarás.

30 Sed santos para mí. No comeréis la carne despedazada por una fiera en el campo; echádsela a los perros.

V. 28 Así, con la traducción griega de los LXX. El texto hebreo dice «de tu abundancia y de tus caldos».

Tras la motivación del v. 26, el paso de una serie de leyes sociales a otra de leyes religiosas se hace más fluido. Si los vv. 20-26 regulaban el comportamiento de los israelitas con los necesitados, los vv. 27-30 regulan su comportamiento con Yahvé. De modo sucinto, como es habitual en las leyes apodícticas, se inculca a los israelitas lo que deben evitar y lo que han de hacer: un total de cuatro prohibiciones (vv. 27a.27b.28a.30b), con la negación "no" (*lō'*) más futuro, y de otras cuatro afirmaciones (vv. 28b.29a.29b.30a), en futuro también. Un futuro que, en realidad, equivale a un imperativo (que es como se suele traducir el futuro del v. 30a y como se podrían traducir los demás). En el texto programático de 19,6, Yahvé aseguraba a Israel que sería una «nación santa», es decir, una nación consagrada a su Dios, si le obedecía y guardaba su alianza. Esta condición de pueblo consagrado a Yahvé, presupuesta en la invitación apremiante del v. 30, justifica y, en cierto modo, aúna todas las leyes de los vv. 27-30.

La primera ley (v. 27) sitúa a Dios y al jefe (*nāśîʼ*) prácticamente en el mismo nivel (cf. 1 R 21,10). Los autores discuten a qué tipo de funcionario se refiere la palabra *nāśîʼ*. Discusiones aparte, lo que está claro es que la ley se refiere ante todo y sobre todo a Dios y que, en la perspectiva veterotestamentaria, la autoridad viene de Dios. De ahí la gravedad de la ofensa contra los representantes del pueblo. Acerca de las primicias y de los primogénitos (vv. 28-29), ver lo dicho a propósito de 13,1-2.11-16. La prohibición de comer la carne de los animales despedazados por las fieras (v. 30b) se debe a que tales animales no han sido desangrados conforme a la ley (cf. Dt 12,27).

La justicia (23,1-9)

23 **1 No levantarás falsos rumores ni te confabularás con el malvado para dar testimonio injusto.**
2 No te dejarás arrastrar al mal por la mayoría y no declararás en un proceso siguiendo a la mayoría en contra de la justicia.
3 No favorecerás al pobre en su pleito.
4 Cuando encuentres el buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás.
5 Cuando veas el asno del que te aborrece, caído bajo la carga, no te desentiendas de él; préstale tu ayuda.
6 No torcerás el derecho de tu pobre en su pleito.
7 Evita las causas engañosas y no causes la muerte del inocente y del justo, porque yo no absolveré * al malvado.
8 No aceptarás sobornos; porque el soborno ciega a los clarividentes y pervierte las causas justas.
9 No oprimirás al forastero; ya sabéis lo que es ser forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto.

V. 7 La traducción griega de los LXX dice «ni absuelvas».

Entre una serie de leyes apodícticas (vv. 1-3.6-8), orientadas a regular el ordenamiento procesal, se han interpolado dos leyes casuísticas (vv. 4-5), que nada tienen que ver con dicho ordenamiento. La perícopa se cierra con una ley humanitaria sobre los forasteros (v. 9), del mismo tenor que la de 22,20, con la que forma inclusión, abrien-

do y cerrando la colección "forasteros" (*gērîm*) (ver la Introducción al Código de la Alianza).

Si se remueven los vv. 4-5 (formal y temáticamente fuera de sitio), justo en el corazón mismo de las leyes de tipo procesal, se juntarían dos leyes lapidarias sobre el pobre: la primera advirtiendo de no favorecerle en el proceso (v. 3) y la segunda advirtiendo de no perjudicarle (v. 6). Algunos autores corrigen el texto hebreo del v. 3 y, en lugar de "pobre", traducen por "poderoso". Pero tal corrección, aparte de no estar avalada textualmente, rompe el justo equilibrio que ha de imperar en la administración de la justicia. Juzgar al prójimo con justicia significa no favorecer al pobre ni rendir honores al poderoso (cf. Lv 19,15), sino reconocer lo propio de cada uno.

En suma, todas estas leyes de tipo procesal (vv. 1-3.6-8) urgen a la imparcialidad por parte de los jueces y de los testigos, tratando de evitar las tentaciones más frecuentes en los juicios: dejarse arrastrar por presiones, engaños, favoritismos o sobornos. Por encima de cualquier otra consideración, en un proceso se ha de tener en cuenta la inocencia o la culpabilidad de los imputados. Ésta es la regla de oro que subyace al ordenamiento procesal de las presentes leyes. Y no se debe olvidar que todas estas leyes proceden en última instancia de Yahvé. Él es el juez supremo (ver el v. 7). Este versículo aporta el toque religioso a estas leyes más bien sociales, como ya ocurriera al comienzo de la colección "forasteros" (*gērîm*), en la serie (también de corte social) de 22,20-26: el mismo Yahvé que aseguraba allí escuchar a la viuda, al huérfano y al pobre y defenderlos contra conductas injustas (cf. 22,22.26), asegura ahora que no absolverá al malvado (23,7).

El año sabático y el sábado (23,10-12)

10 Durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás la cosecha;
11 pero el séptimo la dejarás descansar, en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que sobre lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar.

12 Durante seis días harás tus faenas, pero el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu esclava y el forastero.

Las leyes sobre el año sabático y el sábado están formuladas idénticamente: «Durante seis años / días..., pero el séptimo...». Existe también un paralelismo de fondo entre ellas: reposo de las personas y de los animales domésticos cada siete días y reposo del campo... cada siete años. En ambos casos, la motivación es fundamentalmente de tipo humanitario y social.

Muchos autores se preguntan por la viabilidad del año sabático. ¿Es verosímil que los agricultores dejaran de cultivar sus tierras, viñas y olivares durante todo un año? La comparación con la ley paralela –en lo que a la determinación temporal se refiere (ver la Introducción al Código de la Alianza)- sobre los esclavos (cf. 21,2) podría ayudar a responder a esta cuestión. El momento de la liberación de los esclavos es relativo: depende del momento en que pasó a ser esclavo. Análogamente, en los vv. 10-11 las expresiones «tu tierra», «tu viña y tu olivar» invitan a pensar que el reposo de estas propiedades se iría turnando; todas descansarían cada siete años, pero cada una cuando le tocara su turno. La idea de la universalidad y simultaneidad del año sabático sería una invención posterior (cf. Lv 25 y Dt 15). Esta interpretación permitiría comprender mejor su motivación: los pobres no necesitarían esperar siete años para disfrutar de los frutos de la tierra.

Aunque pase a primer plano el aspecto humanitario-social y ni siquiera se mencione a Yahvé, en el fondo de estas leyes late su carácter sagrado, que se hace patente en la legislación sacerdotal: la tierra pertenece a Yahvé; el año sabático es un sábado para Yahvé (cf. Lv 25,4.23).

El calendario cultual (23,13-19)

[13] Guardad todo lo que os he dicho. No invocaréis el nombre de otros dioses; ¡ni se oiga en tus labios!

[14] Tres veces al año me celebrarás fiesta. [15] Guardarás la fiesta de
los Ázimos. Durante siete días comerás ázimos, como te he man-
dado, en el tiempo señalado del mes de Abib; pues en él saliste de
Egipto. Nadie se presentará delante de mí con las manos vacías.
[16] También celebrarás la fiesta de la Siega, de las primicias de tus
trabajos, de lo que hayas sembrado en el campo; y la fiesta de la

Recolección al final del año, cuando hayas recogido del campo los frutos de tu trabajo. [17] Tres veces al año se presentarán tus varones delante del Señor Yahvé.

[18] No ofrecerás la sangre de mi sacrificio junto con pan fermentado ni guardarás hasta el día siguiente la grasa de mi fiesta.

[19] Llevarás a la Casa de Yahvé, tu Dios, las primicias de tu suelo.
No cocerás el cabrito en la leche de su madre.

El núcleo central de estos versículos es el "calendario de fiestas" (vv. 14-17). En el Pentateuco, se conservan otros calendarios de fiestas: 1) El de Ex 34,18-23, el más próximo de todos al calendario de Ex 23; 2) el del Código deuteronómico (Dt 16,1-17); y 3) el del Código de Santidad (Lv 23,4-44, en correspondencia con las normas litúrgicas de Nm 28,16 - 29,39). En los dos últimos se va precisando el ritual (basta ver la extensión de los textos), pero las tres fiestas principales siguen siendo las que prescribe el calendario de Ex 23, enmarcado por la fórmula «tres veces al año...» (vv. 14.17). Se trata de tres fiestas agrarias en su origen, relacionadas con una u otra de las estaciones agrícolas en que, según el calendario de Guézer, se dividía el calendario en la antigua Palestina (ver ANET, 320): la fiesta de los Ázimos (v. 15), celebrada en la primavera (a finales de abril o a comienzos de mayo); la fiesta de la Siega (v. 16a), al final de la recogida del grano (en junio) y la de la Recolección (v. 16b), al terminar de recoger los últimos frutos del campo (en septiembre). No se determinan unas fechas concretas, pues la celebración dependía de la marcha de las labores del campo. Originariamente, eran fiestas enraizadas en la vida concreta; luego se fueron institucionalizando e historizando. Se celebraban en el santuario: «delante de mí / del Señor Yahvé» (vv. 15b.17). Por consiguiente, eran fiestas de peregrinación.

La conexión del calendario de fiestas con los vv. 13 y 18-19 es objeto de discusión entre los exegetas. Para comenzar, no se ponen de acuerdo sobre la función del v. 13: ¿comienza la perícopa o concluye lo que precede?. Si la primera parte (v. 13a) parece propia de una conclusión, la segunda (v. 13b) parece más apropiada para un encabezamiento. El paralelismo y la correspondencia con el primer mandamiento (20,3) y con el inicio de la primera perícopa del Código de la Alianza (20,22) vendrían a confirmarlo (ver la estructura del Código de la Alianza en la Introducción a dicho Código).

En cuanto a los vv. 18-19, cabe notar que el calendario de fiestas de 34,18-23 va seguido también por unas prescripciones casi idénticas (comparar 23,18-19 con 34,25-26). Aunque estas coincidencias no manifiestan la existencia de un nexo intrínseco en sentido estricto entre el calendario festivo y su marco actual, sí dan a entender que existe al menos un cierto nexo. Éste es de tipo cultual y no es puramente extrínseco. En el fondo de la celebración de las fiestas (vv. 14-17) y de las prescripciones cultuales de los vv. 18-19, late la exigencia de la adoración exclusiva a Yahvé (v. 13b). Dicha exigencia es la expresión por excelencia de los lazos que unen a Israel con su Dios, que son, en definitiva, los mismos lazos que justifican las demás prescripciones. La prescripción del v. 19b tal vez intenta salir al paso de un culto (de fertilidad) cananeo (en un texto ugarítico se prescribe justamente lo contrario), marcando así las diferencias con las culturas-religiones de su entorno, como ocurre también con la ley sobre el altar (ver lo dicho a propósito de 20,22-26).

Con esta perícopa se pone punto final al Código de la Alianza (23,20-33 es un apéndice cargado de promesas más que de leyes o de referencias a éstas). Éste se abre y se cierra con leyes cultuales (20,22-26; 2,13-19), entre las que destaca la exigencia del culto exclusivo a Yahvé (20,22;23,13). Todas las demás leyes del Código quedan enmarcadas entre estas dos piezas. Esta estructura da a entender que las relaciones con Dios tienen que iluminar las demás relaciones.

Promesas e instrucciones en orden a la entrada en Canaán (23,20-33)

20 Yo voy a enviar un ángel delante de ti, para que te guarde en
el camino y te conduzca al lugar que te he preparado. 21 Hazle caso
y obedécele; no te rebeles contra él*, pues actúa en mi Nombre y
no perdonará vuestras transgresiones. 22 Si le obedeces fielmente y
haces todo lo que yo diga, tus enemigos serán mis enemigos y tus
adversarios mis adversarios. 23 Mi ángel caminará delante de ti y te
introducirá en el país de los amorreos, de los hititas, de los perizi-
tas, de los cananeos, de los jivitas y de los jebuseos; y yo los exter-
minaré. 24 No te postrarás ante sus dioses, ni les darás culto; no imi-
tarás su conducta. Al contrario, los destruirás y destrozarás sus
estelas *. 25 Daréis culto a Yahvé, vuestro Dios, y él bendecirá tu pan

y tu agua. Y yo apartaré de ti las enfermedades. [26] No habrá en tu tierra mujer que aborte ni que sea estéril; y yo colmaré el número de tus días.

[27] «Enviaré mi terror delante de ti y sembraré la confusión entre todos los pueblos donde vayas; haré que todos tus enemigos huyan ante ti. [28] Enviaré avispas * delante de ti, que ahuyentarán de tu presencia al jivita, al cananeo y al hitita. [29] No los expulsaré de tu presencia en un solo año, no sea que al quedar desierta la tierra se multipliquen contra ti las fieras del campo. [30] Los expulsaré poco a poco, hasta que tú te multipliques y te apoderes de la tierra. [31] Y fijaré tus confines desde el mar de Suf hasta el mar de los filisteos, y desde el desierto hasta el Río. Entregaré en tus manos a los habitantes del país para que los arrojes de tu presencia. [32] No pactes con ellos ni con sus dioses. [33] No habitarán en tu país, no sea que te hagan pecar contra mí, pues dando culto a sus dioses caerías en un lazo.»

V. 21 Así, según la versión de los LXX. El texto hebreo dice «no le exasperes».

V. 24 En hebreo, *maṣṣēbôt*. Las estelas o piedras levantadas eran, en la religión cananea, símbolos de la divinidad masculina. Su culto era condenado por la ley (cf. Ex 34,13; Lv 26,1; Dt 12,3) y por los profetas (cf. Os 3,4; 10,1; Mi 5,12).

V. 28 El término hebreo *ṣirʿâ* se ha traducido tradicionalmente por «avispas», siguiendo la versión griega de los LXX. No obstante, algunos autores lo traducen metafóricamente por «pánico», «plaga», «peste», etc. El significado del término es dudoso.

Anclado entre el Código y la ratificación de la Alianza (20,22 - 23,19 y 24,1-11), este pasaje está formal y temáticamente alejado de ambos. Su mirada no está puesta en las leyes que preceden ni en la ceremonia de la alianza que sigue, sino en la tierra de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, donde Yahvé guiará y conducirá a su pueblo por medio de su ángel (vv. 20.23; cf. 3,8.17). La figura del ángel / mensajero (*mal'āk*), que aparece ya en 3,2; 14,19 y que volverá a aparecer en 32,34 y 33,2, no está claramente definida en este texto. De ahí que algunos autores la identifiquen con Moisés o con un profeta; la mayoría, no obstante, la identifica con el propio Yahvé.

De la actitud de los israelitas depende en buena medida su futuro. Israel no imitará a los pueblos que habitan en la tierra adonde va, ni pactará con ellos. Constituyen un peligro para él, puesto que le arrastrarían a dar culto a sus dioses (vv. 24a.32-33). Pero Israel no se pos-

trará ante los dioses de esos pueblos ni les dará culto (v. 24b), antes bien dará culto a Yahvé, su Dios (v. 25). En suma, la actitud de Israel tiene que ser de fidelidad exclusiva a Yahvé, lo que implica un rechazo absoluto de todo lo que pueda apartarle de dicha fidelidad.

Ahora bien, los cananeos dejarían de ser un peligro para la fe de Israel tan pronto como Yahvé acabara con ellos. ¿Por qué no los expulsa inmediatamente? La razón que da es que quedaría desierta la tierra y se multiplicarían contra Israel las fieras del campo (vv. 29-30). A juzgar por el c.1 del libro de los Jueces, la razón que aquí se da sobre la lentitud de la conquista de la tierra no supone clarividencia de lo que va a suceder, sino una justificación de lo que de hecho sucedió.

Análogamente, las fronteras de la tierra (desde el Mar Rojo hasta el Mediterráneo y desde el desierto del Sinaí hasta el Éufrates: v. 31) no reflejan la realidad geográfica del territorio conquistado por Israel en ningún momento de su historia, sino que son una delimitación puramente ideal para ensalzar, quizás, el don de Yahvé.

3. Ratificación de la alianza

24 1 Después dijo a Moisés: «Sube a Yahvé, tú, Aarón, Nadab
y Abihú, y setenta ancianos de Israel y postraos a lo lejos.
2 Moisés se acercará solo a Yahvé; ellos no se acercarán ni el pue-
blo subirá con ellos.»
3 Moisés vino y transmitió al pueblo todas las palabras de Yahvé
y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una: «Cumplire-
mos todas las palabras que ha dicho Yahvé.» 4 Entonces Moisés
escribió todas las palabras de Yahvé; se levantó temprano y cons-
truyó al pie de la montaña un altar con doce estelas por las doce tri-
bus de Israel. 5 Luego mandó a algunos jóvenes israelitas que ofre-
ciesen holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comu-
nión para Yahvé. 6 Moisés tomó la mitad de la sangre y la echó en
vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. 7 Tomó después
el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: «Obe-
deceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé.» 8 Entonces
Moisés tomó la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: «Ésta es la
sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, de acuerdo
con todas estas palabras.»

9 Moisés subió con Aarón, Nadab y Abihú y setenta ancianos
de Israel, 10 y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como
un pavimento de zafiro, transparente como el mismo cielo. 11 Él no
extendió su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios,
y después comieron y bebieron.

Ex 24,1-11 combina *dos ritos diferentes y complementarios*. En los estudios histórico-críticos, se suelen distinguir dos tradiciones: una representada por los vv. 1-2.9-11 y la otra por los vv. 3-8. Pero distinguir fuentes o estratos en estos versículos es como echar las suertes.

Ex 24,1-2.9-11: Moisés recibe la orden de Yahvé de subir con Aarón, Abihú y los setenta ancianos de Israel a la montaña, donde "contemplan" a Dios y celebran una comida. Para algunos autores, se trata de una teofanía que culmina en la visión de Dios o en el establecimiento del culto, del que sólo han sobrevivido algunos fragmentos de una comida sacrificial. Dicha comida, sin perder su carácter cultual, puede interpretarse como ratificación de la alianza (cf. Gn 31,44-54). De ser así, los vv. 3-8 representarían una tradición alternativa de la conclusión de la alianza.

Según Ex 24,3-8, Moisés manda a los israelitas ofrecer holocaustos y sacrificar novillos como víctimas pacíficas a Yahvé. Se trata de «sacrificios de comunión», esto es, de sacrificios encaminados a realizar la unión entre Dios y el pueblo. Así se pone de relieve en el rito de la sangre (vv. 6.8), que es la sede de la vida (cf. Lv 17,14; Dt 12,23). La aspersión con la sangre (mitad sobre el altar, que representa a Dios, y mitad sobre el pueblo) significa que el pueblo y Dios participan de la misma sangre y, en consecuencia, de la misma vida.

Al rociar al pueblo con la sangre, se pronuncia la siguiente fórmula: «Ésta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho [lit. *cortó* (*kārat*)] con vosotros» (v. 8). La expresión *kārat b*^{e}*rit* (literalmente «cortar una alianza») deriva probablemente del rito de alianza mencionado en Gn 15,9-10.17-18 y en Jr 34,18, y en un tratado de vasallaje. Dicho rito consistía en *cortar* la víctima en dos mitades y en disponerlas de tal modo que los contratantes pasaran por medio. Era una manera de simbolizar la destrucción del contratante si no cumplía con lo pactado. En el tratado entre los reyes Barga'ya de KTK y Matiel de Arpad, del s. VIII a.C., se lee:

«Como es descuartizada esta novilla, así también debe ser descuartizado Matiel y deben ser descuartizados sus Grandes» (*KAI*, I, 222; cf. Jr 34,18).

Esta idea estaría latente en Ex 24,3-8, donde se unen el rito de la sangre y el compromiso de cumplir lo mandado por Yahvé (v. 7; cf. 19,5).

Los dos pasajes (el de los vv. 3-8 y el de los vv. 1-2.9-11) utilizan símbolos que hablan de compartir la vida: el alimento y la bebida (v. 11), necesarios para vivir, y la sangre (vv. 6.8), principio vital. Los dos ritos intentan realzar el sentido de la alianza, los lazos entre Yahvé e Israel. Mediante estos ritos se da a entender que Dios y el pueblo pasan a formar parte de una misma familia, al compartir la misma vida. El compromiso de Israel respecto de la palabra de Dios (v. 7) corrobora, desde otro ángulo, este mismo aspecto.

Moisés en el monte (24,12-18)

[12] Yahvé dijo a Moisés: «Sube hacia mí, a la montaña; quédate allí y te daré las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos que he escrito para que los enseñes.» [13] Se levantó Moisés, con Josué, su ayudante; y subieron * a la montaña de Dios. [14] Dijo a los ancianos: «Esperadnos aquí hasta que volvamos. Aarón y Jur quedan con vosotros; el que tenga algún problema que recurra a ellos.» [15]Después Moisés subió a la montaña.

La nube cubría la montaña. [16] La gloria de Yahvé descansaba sobre la montaña del Sinaí y la nube lo cubrió durante seis días. Al séptimo día, Yahvé llamó a Moisés de en medio de la nube. [17] La gloria de Yahvé aparecía a los israelitas como fuego devorador sobre la cumbre de la montaña. [18]Moisés penetró en la nube y subió a la montaña. Moisés permaneció en la montaña cuarenta días y cuarenta noches.

V. 13 Así con la versión griega de los LXX. El Texto Masorético dice «y Moisés subió». El v. 13 parece fuera de lugar, ya que, inmediatamente después de indicar que Moisés subió al monte, Moisés aparece hablando con los ancianos de Israel (ver el v. 14), señal de que no había subido. El v. 15a vendría a ratificarlo.

La primera parte, las referencias a las tablas de piedra y a Josué (vv. 12-15a), apunta a los cc. 32-34. La mención de Josué como ayu-

dante de Moisés (v. 13) prepara para su reaparición en el c. 32, donde efectivamente juega un papel como auxiliar de Moisés (ver el v.17). Asimismo, la referencia a las «tablas de piedra» (v. 12) juega un papel importante en los cc. 32-34, donde unas veces se habla simplemente de «tablas» (*luḥōt*: 32,19; 34,28), otras de «tablas de piedra» (*luḥōt ʾābānîm*: 34,1.4) o de «tablas del testimonio» (*luḥōt hāʿēdut*: 32,15; 34,29; cf. 31,18a).

La segunda parte (vv. 15b-18), con las referencias a la nube y a la gloria de Yahvé, apunta más bien a los cc. 25-31.35-40 (cf. 40,34-38). La «gloria de Yahvé» es uno de los elementos más característicos de la tradición sacerdotal, a la que se atribuyen los cc. 25-31.35-40.

Sorprende que Yahvé anuncie a Moisés que le va a entregar las tablas de piedra, con la ley y los mandamientos (v. 12), y que no le diga nada acerca de la construcción del santuario, que tan detalladamente se expone a continuación. Esto hace pensar que las instrucciones para la construcción de santuario (cc. 25-31) y el consiguiente relato de su construcción y erección (cc. 35-40) -generalmente atribuidos a la corriente sacerdotal- han sido incorporados en un segundo momento al relato de la subida de Moisés al Sinaí para recibir las tablas de la ley. Con tal incorporación, el relato de la subida de Moisés a la montaña, además de escenario de la recepción de las tablas de la ley (24,12; 31,18), pasó a ser escenario de la recepción de las normas sobre el santuario. Mediante 31,18 –estratégicamente situado entre las normas para la construcción del santuario (25,1 - 31,17) y el relato de las tablas (cc. 32-34)- el tema de las tablas de la ley se unió con el de la construcción del santuario.

4. Normas referentes a la construcción del santuario y a sus ministros

El Éxodo dedica una cuarta parte del libro aproximadamente al tema del santuario. Los textos se hallan dispuestos en dos secciones paralelas: instrucciones para la construcción (cc. 25-31) y ejecución de las mismas (cc. 35-40). Yahvé transmite a Moisés una serie de normas referentes a la construcción del santuario y a sus ministros. Se comienza por el Santuario (cc. 25-27): tras un elenco de las aportaciones de los israelitas para su construcción (25,1-7), destaca una

prescripción programática: «Hazme un Santuario... conforme al modelo de la Morada y del mobiliario...» (25,8-9). A continuación (25, 10-27,19) se describe pormenorizadamente el mobiliario (25,10-40) y la Morada, con su atrio (cc. 26-27). Una vez que se ha preparado el Santuario, se aborda el problema de los ministros que servirán en él (cc. 28-29): primero se describen los ornamentos sacerdotales (c. 28) y luego la consagración sacerdotal de Aarón y sus hijos, junto con las normas para oficiar en el Santuario (c. 29). Llegados a este punto, se puede decir que el programa ya está completo. Los cc. 30-31 caen fuera del programa original; su función consiste en añadir una serie de normas complementarias. En líneas generales, se pueden distinguir los siguientes apartados:

1. Aportaciones para el Santuario. Instrucción programática (25,1-7.8-9)
2. El mobiliario: el arca, el propiciatorio, la mesa y el candelabro (25,10-40).
3. La Morada, con su Tienda y sus toldos, su armazón, su velo y su cortina (c. 26).
4. El altar de los holocaustos y el atrio (27,1-19). (El aceite: 27, 20-21)
5. Los ornamentos sacerdotales: efod, pectoral, manto, diadema y vestiduras (c. 28).
6. La consagración sacerdotal de Aarón y sus hijos (29,1-37)
7. La institución de los holocaustos cotidianos en el santuario (29,38-46).
8. El altar del incienso (30,1-10).
9. El tributo para la Tienda del Encuentro (30,11-16).
10. La pila de bronce, el óleo de la unción y el incienso sagrado (30,17-38).
11. Los artesanos del santuario (31,1-11).
12. El descanso del sábado (31,12-17). (Las tablas del Testimonio: 31,18).

El conjunto de los cc. 25-31 se presenta como normas o instrucciones de Yahvé a Moisés. Se trata de un total de siete discursos, introducidos escuetamente por el narrador mediante las fórmulas «Yahvé habló / dijo a Moisés» (25,1; 30,11.17.22.34; 31,1.12). En los cc. 35-40 sólo hay un discurso de Dios, con motivo de la inauguración

del Santuario (40,1-15). Los demás, son discursos de Moisés (35,1-19; 35,30-36,1), que transmite las instrucciones de Yahvé sobre el Santuario, e informaciones del narrador sobre la ejecución de los trabajos. El texto de los cc. 35-40 repite por regla general, unas veces al pie de la letra y otras en forma abreviada o con variantes, lo dicho en los cc. 25-31.

Yahvé ruega encarecidamente a Moisés que se ajuste en todo al diseño mostrado por Él en la montaña (25,9.40; 26,30; cf. 27,8). Los cc. 39-40 repiten una y otra vez que «todo se hizo como Yahvé había mandado a Moisés» (39,1.5.7.21.26.29.31.32.42.43; 40,16.19.21.23.25.27.29.32). Asimismo, los sacerdotes tienen que ajustarse estrictamente a lo estipulado; de lo contrario, pesa sobre ellos la amenaza de muerte (cf. 28,35.43).

Las instrucciones de Yahvé terminan con una prescripción sobre la observancia del sábado (25,12-17), que es justamente la prescripción por la que comienza Moisés su discurso al pueblo (35,1-3). Se establece así una estructura concéntrica entre los cc. 25-31 y 35-40:

A Ex 25,1 - 31,11: Instrucciones sobre el santuario.
B Ex 31,12-17: Prescripción sobre el sábado.
B' Ex 35,1-3: Prescripción sobre el sábado.
A' Ex 35,4-40,38: Ejecución de las instrucciones sobre el santuario.

Esta estructura pone de relieve la importancia que tienen para el sacerdotal no sólo la institución del santuario, sino también la del sábado. La importancia de este último resalta aún más si se considera la relación que se establece entre el sábado, la alianza y la creación (31,16-17).

Aunque es imposible reconstruir exactamente el Santuario (las descripciones unas veces abundan en detalles, otras muestran lagunas considerables), se pueden recrear con cierta precisión los puntos más significativos. En líneas generales, cabe decir que el Santuario descrito en los cc. 25-31 consta básicamente de una Morada, cubierta por una Tienda y unos Toldos, con su Atrio. En la Morada hay dos espacios, separados por un velo: en el primero, llamado el "Santo de los Santos", están el "arca" y el "propiciatorio"; en el segundo, denominado el "Santo", están ubicados la mesa del pan de la presencia y el candelabro. En el Atrio está el altar de los holocaustos. Los sacerdotes ofician en una u otra parte, según su rango y según las circunstancias.

La importancia del mobiliario, del espacio sagrado y de los oficiantes determina la calidad de los materiales. Las piezas más importantes y más ricas del mobiliario son el arca y el propiciatorio con sus querubines. El propiciatorio es una placa de oro de ley y los querubines están cincelados en oro. El arca es de madera de acacia (probablemente para que no pese demasiado cuando sea trasladada de un lugar a otro), recubierta de oro. El espacio sagrado más importante es la Morada, construida con maderas de acacia revestidas de oro, anillas de oro, basas de plata y las telas más finas. Los ornamentos del Sumo Sacerdote, el ministro más importante, están hechos con las mismas telas que la Morada y con los metales más preciosos. Aunque menos costosos en general, los demás materiales del mobiliario, de la Tienda, del atrio y de los ornamentos sacerdotales, son también de una gran riqueza.

Un santuario de estas características en el desierto plantea algunas preguntas: ¿se trata de un santuario real o es más bien una creación utópica? ¿Podían unos esclavos fugitivos disponer de materiales tan lujosos para su construcción? Según algunos autores, el Santuario es el fenómeno central de la utopía del Sacerdotal. En el fondo de tal utopía, late una "leyenda del templo", que confiere al santuario de Siló una dignidad especial. La leyenda se basa en la creencia de que el santuario de Siló había sido llevado desde el Sinaí, después de haber sido erigido allí por instrucción divina. Leyendas de este tipo existían también en Mesopotamia. En una de ellas, se cuenta que Gudea, rey de Lagás, construyó el templo de Ningursu de acuerdo con un modelo celestial que le había sido mostrado por la divinidad en un sueño. La leyenda del santuario de Siló tiene su fundamento en la asunción de que este santuario tenía la forma de una tienda. Según 2 S 7,6-7, el templo de Jerusalén fue la primera estructura sólida y estable en la que se instaló el arca. De ahí que la leyenda de Siló pudiera tener un núcleo de verdad histórica.

El Sacerdotal no transmite la leyenda en su forma original. Cuando reformula la "leyenda del templo", el santuario de Siló hacía tiempo que había desaparecido. Por eso, era más fácil para él revestirlo de extraordinario esplendor, adornarlo con oro y materiales preciosos, a semejanza del templo de Salomón. En algunos puntos, el paralelismo entre el santuario del Sinaí y el templo de Salomón es innegable.

(Como lo es también entre Ex 25-31 y Ez 40-48.) Todo parece indicar que el Sacerdotal imagina el Santuario del desierto como una copia transportable del Templo de Jerusalén. El Sacerdotal no se preocupa de la exactitud histórica, sino de dar plena expresión y solemnidad, según su habilidad literaria, a una tradición sacrosanta. Después de todo, él no era tanto un historiador cuanto un escritor, inspirado en una tradición que le proveía de un modelo para su utopía.

El Sinaí es un lugar u-tópico. Temporal y físicamente está fuera de Israel. Como consecuencia de una serie de factores, el Sinaí se convirtió en el punto de apoyo de un sistema legal desconectado del poder del estado y, por consiguiente, no mera expresión de una tradición o costumbre.

En 24,15b-18, el Sacerdotal ofrece la clave de los sucesos del Sinaí. Ante todo, pone de relieve la «gloria de Yahvé», signo de la presencia divina. Ahora bien, la gloria de Yahvé formaba parte de la teología cultual de Jerusalén (cf. Is 6,3; Sal 19,2; 29,97); el Sacerdotal la transfiere al "tiempo del desierto". También allí estaba presente Yahvé en medio de su pueblo. El Santuario que Yahvé manda a Moisés construir (25,8-9) es, en definitiva, "copia" del templo de Jerusalén.

La primera versión de los cc. 25-31.35-40, según muchos autores, data de los años 550-450 a.C. aproximadamente, una época en que Israel había perdido la independencia política, tras caer la monarquía y el templo de Jerusalén. Por entonces ya se había decidido la cuestión del porvenir de "Israel". El antiguo templo de Jerusalén se había convertido en un lugar sin Dios y sin ley. En consecuencia, el verdadero santuario para la comunidad postexílica no podía ser otro que el lugar de la ley. De ahí que la construcción ideal del Santuario mosaico se llevara a cabo en el Sinaí. Situada en este contexto, la construcción de dicho Santuario formaba parte de la ley.

Aportaciones para el Santuario (25,1-9)

25 1 Yahvé habló así a Moisés: 2 «Di a los israelitas que me reser-
ven ofrendas. Me reservaréis la ofrenda de todo el que la
ofrezca de corazón. 3 Éstas son las ofrendas que reservaréis: oro,
plata y bronce; 4 púrpura violeta y escarlata, carmesí, lino fino y pelo
de cabra; 5 pieles de carnero teñidas de rojo, cueros finos* y made-
ras de acacia; 6 aceite para el alumbrado, aromas para el óleo de la

unción y para el incienso aromático; [7] piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pectoral.

[8] Hazme* un Santuario para que yo habite en medio de ellos. [9] Lo harás conforme al diseño de la Morada y del mobiliario que voy a mostrarte.

V. 5 Traducción dudosa. Los autores no se ponen de acuerdo sobre el animal al que se refiere el término hebreo *taḥaš*. Por analogía con el término árabe *tuhas* («delfín»), algunos lo traducen por «pieles de delfines».

V. 8 Así con la versión de los LXX. El Texto Masorético dice «me han de hacer».

Comienza el primero y también el más largo de los siete discursos de Yahvé a Moisés (ver la Introducción a esta sección). La fórmula inicial (v. 1) pone de relieve que las normas referentes al santuario provienen de Yahvé, son revelación divina. Sus destinatarios son todos los israelitas (v. 2). Se les pide una aportación voluntaria, «de corazón» (v. 2). El término hebreo *t^erûmâh* («ofrenda», «contribución») indica aquello que se aparta para fines sagrados. En este caso comprende: metales preciosos (v. 3), telas finas (v. 4), pieles (v. 5), aceite y aromas (v. 6) más piedras preciosas (v. 7).

El objetivo de tal contribución es la construcción del Santuario (*miqdāš*) para que Yahvé more en medio de los israelitas. Se hará conforme al «diseño» (*tabnît*) de la Morada (*miškān*) y del mobiliario que Yahvé va a mostrar a Moisés (vv. 8-9). Desde hace tiempo, se discute el significado del término hebreo *tabnît*. La literatura rabínica y la exégesis cristiana tradicional lo han interpretado en el sentido de "modelo": el santuario terrestre sería una réplica del modelo celestial revelado por Yahvé a Moisés (ver, en especial, Hb 8,5; 9,11.24). Sin embargo, a juzgar por las descripciones detalladas de la obra (25,10-31,17) y por 1 Cro 28,11-19, donde se usa reiteradamente dicho término (vv. 11.12.18.19) en relación con el templo davídico-salomónico, se trataría más bien de un "diseño" o "plan" divino.

Las instrucciones que siguen sobre la construcción del Santuario no harán sino especificar con más o menos lujo de detalles los contenidos escuetos de los vv. 8-9. En primer lugar, se describe el mobiliario (25,10-40) y la Morada (c. 26), que es el espacio donde se colocará el mobiliario. En segundo lugar, se describe el altar (27,1-8) y el atrio (27,9-19), que es el lugar donde se colocará el altar. Como corresponde a una mansión regia (Yahvé es rey: cf. Ex 15,18), la Morada de Yahvé va precedida por un atrio.

El mobiliario:

El Arca y el propiciatorio (25,10-22)

[10] Harás un arca de madera de acacia de dos codos y medio de largo *, codo y medio de ancho y codo y medio de alto. [11] La revestirás de oro puro; por dentro y por fuera la revestirás; y además pondrás en su derredor una moldura de oro. [12] Fundirás para ella cuatro anillas de oro, que pondrás en sus cuatro pies, dos anillas a un costado, y dos anillas al otro. [13] Harás también varales de madera de acacia, que revestirás de oro, [14] y los pasarás por las anillas de los costados del arca, para transportarla. [15] Los varales deben quedar en las anillas del arca, y no se sacarán de allí. [16] En el arca pondrás el Testimonio que yo te voy a dar.

[17] Harás asimismo un propiciatorio de oro puro, de dos codos y medio de largo y codo y medio de ancho. [18] Harás, además, dos querubines de oro macizo; los harás en los dos extremos del propiciatorio: [19] haz el primer querubín en un extremo y el segundo en el otro. Los querubines formarán un cuerpo con el propiciatorio, en sus dos extremos. [20] Estarán con las alas extendidas por encima, cubriendo con ellas el propiciatorio, uno frente al otro, con las caras vueltas hacia el propiciatorio. [21] Pondrás el propiciatorio encima del arca; y pondrás dentro del arca el Testimonio que yo te daré. [22] Allí me encontraré contigo; desde encima del propiciatorio, de en medio de los dos querubines colocados sobre el arca del Testimonio, te comunicaré todo lo que haya de ordenarte para los israelitas.

V. 10 Un codo mide unos 45 cm.

Los vv. 10-15 giran en torno al arca y los vv. 17-20, en torno al propiciatorio. La relación entre ambos se establece en los vv. 21-22.

El arca (*'ārôn*) era una caja o cofre rectangular, de pequeñas dimensiones (1,25 m. de largo, 0,75 de ancho y 0,75 de alto aproximadamente). Cuenta con una historia larga y compleja, cuya presentación excedería los límites de este breve comentario (se pueden ver, no obstante, Jos 3,3; 6,4-5; 1 S 4-6; 1 R 8,3-9, entre otros textos).

El propiciatorio (*kappōret*) era una plancha, de la misma longitud y anchura (de su altura o espesor no se dice nada) que el arca (cf. vv.

10 y 17). Se ponía encima del arca (v. 21), lo que no significa necesariamente que sirviera de tapadera. El término hebreo *kappōret* puede interpretarse en un doble sentido, según la raíz de la que se haga derivar: si se hace derivar de *kapar*, significaría en efecto «tapa» o «tapadera»; pero, si se hace derivar de *kipper*, significaría más bien «expiación» o «propiciación». La versión de los LXX lo traduce por *hilasterion* y la Vulgata por *propitiatorium* (Lv 16 inclinaría la balanza en este sentido: ver, en especial, los vv.14-16). Ahora bien, si el *kappōret* no era la tapadera del arca (en cuyo caso, se supone que el arca era un objeto completo, con su propia tapadera, y separado), ¿por qué se ponía el *kappōret* sobre el arca? Según algunos autores, sería para enfatizar la autoridad del "Testimonio", es decir, las dos tablas de piedra con el Decálogo (cf. 24,12; 31,18) colocadas dentro del arca (vv. 16.21), llamada por ello «arca del Testimonio» (v. 22).

En los dos extremos del propiciatorio, formando cuerpo con él, habrá dos querubines (vv. 18-19). El término "querubín" es una simple trascripción del hebreo *k^{e}rûbîm*, correspondiente a su vez al babilónico *karibu*. A tenor de la iconografía oriental y de las descripciones del AT, eran seres alados con forma de esfinge. Los *karibu* babilónicos tenían la función de velar a la puerta de los templos y de los palacios. En el AT varía su función: guardianes del paraíso o de la montaña (Gn 3,24; Ez 28,14-16), medios de transporte de Dios (2 S 22,11; Sal 18,11), etc. Su representación en el v. 20 con las alas extendidas cubriendo el propiciatorio podría indicar su papel de centinelas del arca del testimonio (cf. 1 R 6,23-27).

De la importancia del arca y del propiciatorio da testimonio el v. 22: son el lugar de encuentro y de comunicación de Yahvé, el signo visible de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Más adelante, en 26,34, se acentuará la importancia de estos objetos, al prescribir que se coloquen en el Santo de los Santos.

La mesa del pan de la Presencia (25,23-30)

[23] Harás una mesa de madera de acacia, de dos codos de largo, uno de ancho, y codo y medio de alto. [24] La revestirás de oro puro y le pondrás alrededor una moldura de oro. [25] Harás también en torno de ella un reborde de un palmo de ancho, con una moldura

de oro alrededor del mismo. [26] Le harás cuatro anillas de oro, y pon-
drás las anillas en los cuatro ángulos correspondientes a sus cua-
tro pies. [27] Estarán las anillas junto al reborde, para pasar por ellas
los varales y transportar la mesa. [28] Harás los varales de madera
de acacia y los revestirás de oro. Con ellos se transportará la mesa.
[29] Harás también las fuentes, los vasos, las jarras y las copas para
las libaciones. De oro puro los harás. [30] Y sobre la mesa pondrás
perpetuamente delante de mí el pan de la Presencia *.

V. 30 Lit. «panes de la faz», es decir, los panes colocados «ante la faz» / «en presencia de» Yahvé.

De dimensiones similares al arca (en torno a 1 m. de largo, 0,50 de ancho y 0,75 de alto) y transportable como ella, la mesa descrita en los vv. 23-28 servía para poner sobre ella el pan de la Presencia (v. 30) y probablemente también las fuentes, los vasos, las jarras y las copas (v. 29). Según algunos autores, el pan se ofrecería a Yahvé como alimento, una costumbre propia de otras religiones que no sería completamente ajena a Israel (ver Lv 21,6.8.17; 22,25). Según otros, aquí el pan no se presenta propiamente como alimento, sino como una pieza estándar e indispensable del equipamiento, equiparable a los recipientes colocados junto al pan. Ahora bien ¿cuál era la función del pan y de los recipientes como parte del mobiliario del santuario? Una mesa preparada es señal de riqueza y de buena posición social. El santuario está dispuesto y equipado de acuerdo con la dignidad real de Yahvé. Él, el Señor del mundo, debería sentirse en la tierra como en su propia casa. Aquí late, como en otras partes, una concepción antropomórfica de Dios. Pero no ha de interpretarse burdamente, como si la divinidad comiera y bebiera en el santuario. El pan y el cubierto son estrictamente ornamentales.

El candelabro (25,31-40)

[31] Harás también un candelabro de oro puro. Harás de oro maci-
zo el candelabro, su pie y su tallo. Sus cálices, corolas y flores for-
marán un cuerpo con él. [32] Saldrán seis brazos de sus lados: tres
brazos de un lado y tres del otro. [33] El primer brazo tendrá tres cáli-
ces en forma de flor de almendro, con corola y flor; también el

segundo brazo tendrá tres cálices en forma de flor de almendro,
con corola y flor; y así los seis brazos que salen del candelabro.
34 En el mismo candelabro habrá cuatro cálices en forma de flor de
almendro, con sus corolas y sus flores: 35 una corola debajo de los
dos primeros brazos que forman cuerpo con el candelabro; una
corola, debajo de los dos siguientes, y una corola, debajo de los dos
últimos brazos; así con los seis brazos que salen del candelabro.
36 Las corolas y los brazos formarán un cuerpo con el candelabro.
Todo ello formará un cuerpo de oro puro macizo. 37 Harás sus siete
lámparas que colocarás encima de manera que den luz al fren-
te. 38 Sus despabiladeras y sus ceniceros serán de oro puro. 39 Se em-
pleará un talento de oro puro para hacer el candelabro con todos
estos utensilios. 40 Fíjate para que lo hagas conforme al diseño que
se te ha mostrado en la montaña.

La función primaria del candelabro (*m*^{e}*nôrâ*) de los siete brazos era lógicamente la de iluminar el santuario, que no tenía más luz que la que entraba por la puerta. El v. 37 prescribe que las siete lámparas se coloquen de tal manera que iluminen lo que está frente a ellas. Esta precisión muestra el interés por iluminar determinados puntos, pero es insuficiente para hacerse una idea exacta de la posición de las lámparas y de los puntos directamente enfocados.

La descripción un tanto somera e incompleta del candelabro imposibilita su reproducción, lo que ha dado pie a diferentes conjeturas. Las conexiones con el reino vegetal sugieren la imagen de un árbol estilizado. Pero, mientras que unos lo comparan con el árbol de la vida de Gn 2,9; 3,24 (luz y vida están estrechamente relacionados), otros establecen un paralelismo con el almendro de Jr 1,11-12, símbolo de Yahvé que vigila sobre Israel. Los siete brazos, con sus siete lámparas, han llevado a algunos a relacionarlo con los siete días de la creación; y a Filón le ha movido incluso a parangonarlo con los siete planetas (*Vita Mosis*, II, 102s.). Estas conjeturas, más o menos interesantes e ingeniosas, exceden indudablemente los datos señalados por los textos bíblicos.

Acerca del v. 40, con el que se culmina el pasaje, ver lo dicho a propósito de 25,9.

La Morada:

En los cc. 25-31 (35-40) se juega con una acepción más estricta y con otra más amplia de la Morada. En sentido estricto, la Morada es la estructura que se manda hacer en 26,1 y que se describe en 26,1-6: una especie de pabellón, formado por unos lienzos, que delimitan un espacio único. Indudablemente, es la pieza principal del Santuario. Las demás piezas descritas en el c. 26 son accesorias respecto de ella y están a su servicio: la Tienda sobre la Morada (vv. 7-13) y los toldos (v. 14) sirven para protegerla; el armazón (vv. 15-34), para mantenerla en pie y darle solidez; el velo (vv. 35-36), para separar espacios y la cortina (vv. 37-38), para cerrar la entrada. En sentido amplio, la Morada es la estructura descrita en el conjunto del c. 26, es decir, «la Morada, con su Tienda y sus toldos, sus broches, sus tableros, sus travesaños, sus postes y sus basas», tal como se dice en 35,11, más el mobiliario (35,12ss). Cuando en 25,9 Yahvé manda construir una Morada para él, se refiere a la Morada en sentido amplio. Asimismo, cuando en 27,9.19 se habla del atrio que precede la Morada se entiende la Morada en su conjunto.

La Morada, con su Tienda y sus toldos (26,1-14)

26 **[1] Harás la Morada con diez tapices, de lino fino torzal, de
púrpura violeta y escarlata y de carmesí; bordarás en ellos
unos querubines. [2] La longitud de cada tapiz será de veintiocho
codos, y la anchura de cuatro. Todos los tapices tendrán las mis-
mas medidas. [3] Cinco tapices estarán unidos entre sí, y lo mismo
los otros cinco. [4] Pondrás lazos de púrpura violeta en el borde del
tapiz con que termina la primera serie, y lo mismo harás en el
borde del tapiz con que termina el segundo conjunto. [5] Pondrás
cincuenta lazos en el primer tapiz y otros cincuenta en el borde
del último tapiz del segundo conjunto, correspondiéndose los lazos
unos con otros. [6] Harás cincuenta broches de oro y con los bro-
ches enlazarás entre sí los tapices, para que la Morada forme un
espacio único.**

**[7] Harás también tapices de pelo de cabra para formar una Tien-
da sobre la Morada. Tejerás once de estas piezas. [8] La longitud de**

cada pieza será de treinta codos; la anchura, de cuatro. Las once piezas tendrán las mismas medidas. [9] Juntarás cinco piezas en una parte y seis en la otra y doblarás la sexta pieza ante la fachada de la Tienda. [10] Harás cincuenta lazos en el borde de la última pieza del primer conjunto, y cincuenta lazos en el borde de la última pieza del segundo conjunto. [11] Harás cincuenta broches de bronce e introducirás los broches en los lazos, uniendo así la Tienda para que forme un espacio único.

[12] Como las piezas de la Tienda exceden en amplitud, harás extender la mitad de la pieza excedente por detrás de la Morada. [13] Lo que excede en longitud de las piezas de la Tienda –un codo por cada lado– se extenderá a ambos lados de la Morada, a un lado y a otro, para cubrirla.

[14] También harás para la Tienda un toldo de pieles de carnero teñidas de rojo; y encima otro toldo de cueros finos.

En los vv. 1-14 hay que distinguir la Morada, la Tienda sobre la morada y los toldos. La "Morada" consta de diez tapices de lino de unos 14 m. de largo por 2 m. de ancho, con querubines bordados en ellos, trabados entre sí por medio de lazos y broches de oro (vv. 1-6). La "Tienda sobre la Morada" está formada por once telones, tejidos con pelo de cabra, de unos 15 m. de largo por 2 m. de ancho, trabados entre sí por medio de lazos y broches de bronce. Con ellos, se cubrirá la Morada (vv. 7-13). Los "toldos" (v. 14) son de dos tipos: uno, de pieles de carnero teñidas de rojo; el otro, de cueros finos (no se indican sus dimensiones).

El término hebreo traducido por "morada" es *miškān*, un sustantivo derivado de la raíz *šākan* ("morar", "habitar"). En el AT se usa para referirse tanto a la "morada" de los hombres, sea ésta fija (cf. Is 22,16; Sal 49,12) o móvil (cf. Is 54,2; Sal 78,28), como a la "morada" de Yahvé, que también puede ser fija (el templo de Jerusalén: Sal 26,8; 74,7) o móvil (el santuario del desierto: Ex 25,9; 26,1; etc.). Cuando es móvil, la morada suele tener la forma de una tienda. Tal es el caso de la Morada mandada construir por Yahvé en el Sinaí: tenía la forma de una tienda, semejante en esto a la vivienda de los habitantes del lugar.

El armazón (26,15-30)

**[15] Harás también para la Morada tableros de madera de acacia,
y los pondrás de pie. [16] Cada tablero tendrá diez codos de largo y
codo y medio de ancho. [17] Tendrá además dos espigas paralelas.
Harás lo mismo para todos los tableros de la Morada. [18] Pondrás
veinte de los tableros en el flanco del Negueb, hacia el sur. [19] Harás
cuarenta basas de plata para colocarlas debajo de los veinte table-
ros: dos basas debajo de un tablero para sus dos espigas y dos
basas debajo del otro tablero para sus dos espigas. [20] Para el segun-
do flanco de la Morada, la parte del norte, otros veinte tableros, [21]
con sus cuarenta basas de plata: dos basas debajo de un tablero y
dos basas debajo de otro tablero. [22] Para la parte posterior de la
Morada, hacia el occidente, harás seis tableros; [23] y para los ángu-
los de la Morada, en su parte posterior, dos más, [24] que estarán uni-
dos, desde abajo hasta arriba, hasta la primera anilla. Así se hará
con los dos tableros destinados a los dos ángulos. [25] Serán, pues,
ocho tableros con sus basas de plata; dieciséis basas, dos debajo de
un tablero y dos basas debajo del otro tablero.**

**[26] Harás, además, cinco travesaños de madera de acacia para los
tableros de un flanco de la Morada, [27] cinco travesaños para los
tableros del otro flanco, y cinco travesaños para los tableros de la
parte posterior de la Morada, hacia el occidente. [28] El travesaño
central pasará a media altura de los tableros, de un extremo al
otro.**

**[29] Revestirás de oro los tableros y les harás anillas de oro, para
pasar los travesaños. También revestirás de oro los travesaños.**

**[30] Erigirás la Morada conforme al diseño que se te ha mostrado
en la montaña.**

El armazón consta de 28 tableros de madera de acacia de unos 5 m. de largo por 0,75 m. de ancho: diez se colocarán en el lado meridional de la Morada y otros diez en el lado septentrional; los ocho restantes se pondrán en el lado occidental. Debajo de cada tablero se colocarán dos basas de plata (cincuenta y seis basas en total) (vv. 15-25) Forman también el armazón 15 travesaños de madera de acacia para los tableros: cinco para cada lado (vv. 26-28). Tanto los tableros como sus travesaños irán revestidos de oro (v. 29). La descripción,

sobria al máximo, se cierra con una norma que empieza a sonar a estribillo: lo harás «conforme al diseño que se te ha mostrado en la montaña» (v. 30; cf. 25,9.40).

El velo y la cortina (26,31-37)

[31] Harás un velo de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal; bordarás en él unos querubines. [32] Lo colgarás de cuatro postes de acacia, revestidos de oro, provistos de ganchos de oro y de sus cuatro basas de plata. [33] Colgarás el velo debajo de los broches; y allá, detrás del velo, llevarás el arca del Testimonio, y el velo os servirá para separar el Santo del Santo de los Santos. [34] Pondrás el propiciatorio sobre el arca del Testimonio, en el Santo de los Santos. [35] Fuera del velo colocarás la mesa, y frente a la mesa, en el lado meridional de la Morada, el candelabro; pondrás la mesa en el lado norte.

[36] Harás para la entrada de la Tienda una cortina de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal, labor de recamador. [37] Para la cortina harás cinco postes de acacia, que revestirás de oro; sus ganchos serán también de oro, y fundirás para ellos cinco basas de bronce.

El velo (vv. 31-35) se hará con los mismos materiales que los tapices de la Morada y llevará bordados unos querubines (comparar el v. 31 con el v. 1). Servirá para separar el “Santo” (*qōdeš*) del “Santo de los Santos” (*qōdeš haqqodāšîm*) (v. 33). En el Santo de los Santos –el lugar santo por excelencia, reservado a Dios, al que sólo puede acceder el sumo sacerdote el gran día de la expiación (cf. Lv 16)- se pondrán el arca y el propiciatorio (v. 33), los dos objetos más importantes (ver lo dicho a propósito de 25,22). En la descripción del templo de Salomón, se alude también al Santo de los Santos (cf. 1 R 6,16). En el Santo –al que diariamente podían acceder el sumo sacerdote y los demás sacerdotes (cf. 30,7-8)– se colocará la mesa del pan de la presencia y el candelabro (v. 35).

Al igual que los tapices de la Morada (v. 1) y el velo interior (v. 31), la cortina de la entrada se hará de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal (v. 36), pero a diferencia de ellos no se dice

nada acerca de los querubines (en la versión griega de los LXX, se mencionan los querubines en 37,5, en la sección correspondiente a la ejecución de la obra).

El altar de los holocaustos (27,1-8)

**27 1 Harás el altar de madera de acacia de cinco codos de largo
y cinco de ancho; será cuadrado y tendrá tres codos de alto.
2 Harás sobresalir de sus cuatro ángulos unos cuernos, que forma-
rán un cuerpo con él; lo revestirás de bronce. 3 Le harás ceniceros
para la grasa incinerada, badiles y acetres, tenedores y braseros.
Fundirás de bronce todos estos utensilios. 4 Fabricarás para él una
rejilla de bronce, en forma de red; y en los cuatro extremos de la
red fijarás cuatro anillas de bronce. 5 La colocarás bajo la cornisa
inferior del altar, de modo que llegue desde abajo hasta la mitad
del altar. 6 Harás varales para el altar, varales de madera de acacia,
que revestirás de bronce. 7 Para transportar el altar, se pasarán
estos varales por las anillas de ambos lados del altar. 8 Harás el altar
hueco, de paneles; conforme a lo que se te ha mostrado en la mon-
taña, así lo harás.**

El altar es el lugar para inmolar la víctima y ofrecer el sacrificio. Es una pieza esencial del Santuario. Aunque este texto no especifica el tipo de sacrificios que se ofrecerán en este altar, otros textos lo denominan “altar de los holocaustos” (cf. 30,28; 31,9; 35,16; 38,1). Se le llama también “altar de bronce” (38,30; 39,39), para distinguirlo del “altar de oro” o altar del perfume, donde se quemaba el incienso (30,1-5; 37,25-28; 39,38; 40,5). Estaba colocado en el atrio, delante de la puerta de entrada a la Tienda que está sobre la Morada (cf. 40,2.6.29).

Era un cuadrado de madera de acacia, recubierta de bronce, de unos 2,5 m. de largo por 2,5 m. de ancho y 1,5 m. de alto; en sus cuatro ángulos sobresalían unos “cuernos” (vv. 1-2). Las excavaciones arqueológicas realizadas en Oriente Próximo han sacado a la luz numerosos altares de este tipo. Se discute acerca de la función de los cuernos. En 29,12 se habla de untarlos con la sangre del novillo inmolado y en 30,10 de hacer expiación sobre los cuernos del altar. Según

algunos autores, los cuernos representaban el animal sacrificial y simbolizaban el poder expiatorio del altar y del sacrificio. Sea lo que fuere de esta hipótesis, de lo que no cabe duda es que los cuernos son un símbolo de la fuerza. En esta perspectiva, los cuernos serían un ornamento adecuado para un lugar que encarna el poder divino.

El atrio (27,9-19)

[9] También harás el atrio de la Morada. Del lado del Negueb, hacia el Sur, el atrio tendrá un cortinaje de lino fino torzal, en una longitud de cien codos a uno de los lados. [10] Sus veinte postes descansarán sobre veinte basas de bronce; sus ganchos y varillas serán de plata. [11] A lo largo del lado septentrional habrá igualmente un cortinaje en una longitud de cien codos, con sus veinte postes que descansarán sobre veinte basas de bronce; los ganchos de los postes y sus varillas serán de plata. [12] A lo ancho del atrio, por el lado occidental, habrá un cortinaje de cincuenta codos; sus postes serán diez, y diez igualmente las basas en que descansarán. [13] La anchura del atrio, al este, al oriente, será de cincuenta codos. [14] Quince codos tendrá el cortinaje de un lado, con sus tres postes y sus tres basas. [15] Por el otro lado, otro cortinaje de quince codos, con sus tres postes y sus tres basas. [16] La puerta del atrio tendrá un tapiz de veinte codos, de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal, labor de recamador. Tendrá cuatro postes y cuatro basas. [17] Todos los postes que rodean al atrio tendrán varillas de plata; sus ganchos serán de plata y sus basas, de bronce. [18] El atrio tendrá cien codos de largo, cincuenta codos de ancho * y cinco codos de alto; todo de lino fino torzal y con sus basas de bronce. [19] Todos los utensilios de la Morada para toda clase de servicios con todo su clavazón y toda la clavazón del atrio, serán de bronce.

V. 18 Así, con el Pentateuco Samaritano. El Texto Masorético dice «cincuenta por cincuenta».

El atrio será rectangular, de unos 50 m. de largo por 25 m. de ancho (v. 18). Estará cercado por cortinajes de unos 50 m. de ancho por el lado meridional y otros tantos por el lado septentrional y de unos 25 m. por el lado occidental (vv. 9-12). En la parte oriental habrá

una puerta de unos 10 m. de ancho, cerrada por un cortinaje de idéntica dimensión; a uno y otro lado de la misma, se colocarán también cortinajes de unos 7,5 m. La colocación de la puerta en la parte oriental indica la orientación del santuario hacia la salida del sol (vv. 12-16). El conjunto de los cortinajes está sostenido por sesenta postes, cada uno con sus varillas y sus ganchos de plata más sus basas de bronce (v. 17), distribuidos regularmente a cada uno de los cuatro lados (cf. vv. 10-16).

La valla del atrio, con sus postes y cortinajes, acotará el espacio sagrado del santuario, separándolo del espacio profano. Respecto de la santidad, existe diferencia de grado entre la Morada y el atrio. Así lo da a entender la distinta calidad de los materiales usados en uno y otro caso. Por lo que al emplazamiento de la Morada se refiere, el texto no dice nada expresamente, pero se puede suponer que estaría colocada al fondo del atrio, al lado opuesto de la puerta. Detalles aparte, el atrio del santuario recuerda el atrio interior del templo de Salomón (cf. 1 R 8,64).

El aceite para el alumbrado (27,20-21)

[20] **Mandarás a los israelitas que te traigan aceite puro de oliva**
molida para la lámpara, para alimentar continuamente la llama. [21]
Aarón y sus hijos lo tendrán dispuesto delante de Yahvé, desde la tarde hasta la mañana en la Tienda del Encuentro, fuera del velo que cuelga delante del Testimonio. Decreto perpetuo será éste para las generaciones de los israelitas.

Estos dos versículos relativos al aceite para el alumbrado están fuera de lugar. Por un lado, no encajan en la estructura señalada al final del comentario a 25,8-9 y, por otro, sorprende la referencia a la tarea de Aarón y sus hijos antes de su consagración. A estas observaciones, cabe añadir que este breve pasaje carece de contrapartida en los cc. 35-40. Su paralelo más próximo se encuentra en Lv 24,2-3, un texto casi idéntico al nuestro.

La importancia del mantenimiento continuo de la llama de la "lámpara" (el v. 20 emplea el término *mā'ôr* [lámpara], en lugar de *m^{e}nôrâ* [candelabro] de 25,31) salta a la vista si se considera que

representa el mantenimiento del culto en el «Santuario», referido aquí –lo mismo que en otros lugares de la tradición sacerdotal (cf. 39,32; 40,2.6.29)– como "Tienda del Encuentro" (*'ōhel mô'ēd*). Además, es muy probable que los vv. 20-21 hayan sido añadidos tardíamente, en un momento en que la luz de la lámpara simbolizaba la presencia de Yahvé en el Santuario, esto es, en medio de Israel.

Los ornamentos sacerdotales:

Introducción (28,1-5)

28 [1]Manda acercarse a ti de en medio de los israelitas a tu hermano Aarón, con sus hijos, para que ejerza mi sacerdocio: Aarón, con Nadab y Abihú, Eleazar e Itamar, hijos de Aarón. [2]Harás para Aarón, tu hermano, vestiduras sagradas, que le den majestad y esplendor. [3]Hablarás tú con todos los artesanos hábiles* a quienes he llenado de espíritu de sabiduría; ellos harán las vestiduras de Aarón para que sea consagrado sacerdote mío. [4]Harán las vestiduras siguientes: un pectoral, un efod, un manto, una túnica bordada, una tiara y una faja. Harán, pues, a tu hermano Aarón y a sus hijos vestiduras sagradas para que ejerzan mi sacerdocio. [5]Tomarán para ello oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí y lino fino.

V. 3 «hábiles», lit. «sabios de corazón». En el pensamiento bíblico, el corazón es la sede de la inteligencia.

El pasaje contiene instrucciones programáticas (parangonables, en cierto modo, a las de 25,8-9) que sirven de introducción a las normas concretas sobre los ornamentos sacerdotales (vv. 6-43). Se dirigen a Moisés, como el resto de las instrucciones; pero tienen por destinatarios directos a Aarón y a sus cuatro hijos, llamados a ejercer el sacerdocio en el Santuario. Aarón será el Sumo Sacerdote (aunque este título no aparece en el Éxodo); sus hijos, los sacerdotes (vv. 1-2).

El oficio singular y único de Aarón requiere ornamentos especiales (v. 4), acordes con su dignidad. Se harán con «oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí y lino fino» (v. 5), es decir, con los mismos materiales empleados para la construcción de la Morada de Yahvé y de su mobiliario (cf. 25,10 - 26,36). Tales ornamentos le darán

«majestad y esplendor» (v. 2). Así participará de la majestad y esplendor regios de Yahvé (cf. 15,18) y de su Morada santa, con la que estará en perfecta sintonía cuando oficie como Sumo Sacerdote.

Los encargados de realizar los ornamentos sacerdotales son «artesanos hábiles», es decir, personas competentes y sabias en su oficio, a quienes Yahvé ha llenado del espíritu de sabiduría para llevar a cabo la mencionada tarea (v. 3). De este modo, se garantizará la dignidad de los ornamentos.

El hecho de que no sean mencionados los levitas ha llevado a algunos autores a conjeturar que detrás de estas normas se esconde el deseo de legitimar la autoridad sacerdotal de los descendientes de Aarón y de relegar a otras familias sacerdotales de Israel, como la de Sadoc y sus descendientes (cf. 2 S 8,17).

En coherencia con los vv. 1-5, la mayor parte del texto que sigue se dedicará a describir los ornamentos del Sumo Sacerdote (vv. 6-39). La descripción de las vestiduras de los sacerdotes, en cambio, se despachará en cuatro líneas (vv. 40-43).

Los ornamentos del Sumo Sacerdote:

El efod (28,6-14)

**[6] Bordarán el efod de oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí y
lino fino torzal. [7] Se le pondrán dos hombreras y se fijará por sus
dos extremos. [8] La cinta con que se ciña el efod será de la misma
hechura y formará con él una misma pieza: de oro, púrpura viole-
ta y escarlata, carmesí y lino fino torzal. [9] Tomarás dos piedras de
ónice, sobre las cuales grabarás los nombres de los israelitas: [10] seis
de sus nombres en una piedra y los seis restantes en la otra, por
orden de nacimiento. [11] Como se tallan las piedras y se graban los
sellos, así harás grabar esas dos piedras con los nombres de los
israelitas; las harás engarzar en engastes de oro. [12] Después pondrás
las dos piedras sobre las hombreras del efod, como piedras que me
hagan recordar a los hijos de Israel, y así llevará Aarón sus nom-
bres sobre sus dos hombros para recuerdo delante de Yahvé. [13] Harás
engarces de oro; [14] y también dos cadenillas de oro puro; las harás
trenzadas a manera de cordones, y fijarás las cadenillas trenzadas
en los engarces.**

"Efod" es la transliteración del hebreo *'ēfôd*, un término de etimología incierta, usado en el AT para expresar realidades diferentes. En Jc 8,24-27 se hace referencia a un "efod" de oro, tal vez una estatua u otro objeto probablemente relacionado con el culto. En 1 S 2,18; 22,18 y 2 S 6,14 se menciona un "efod de lino", una prenda de vestir, aparentemente sencilla, usada con fines cultuales. En 1 S 30,7-8, se alude a un tipo de efod relacionado a cuanto parece con la consulta a Yahvé. Estas y otras referencias han dado pie a numerosas interpretaciones de los exegetas, sin que se pongan de acuerdo sobre la realidad concreta (naturaleza, finalidad, etc.) que se esconde detrás del término efod.

El efod de Ex 28,6-14 es un ornamento sacerdotal finamente elaborado con los mejores materiales (vv. 6-8.13-14). Algunos autores discuten si es, o no, una evolución del "efod de lino" anteriormente citado. En cualquier caso, el efod en cuestión es de uso exclusivo del Sumo Sacerdote. Las dos piedras de ónice con los nombres de los israelitas probablemente son un memorial y un símbolo de que el ministerio sacerdotal realizado ante Yahvé se ejerce en nombre de las doce tribus de Israel (vv. 9-12).

El pectoral (28,15-30)

[15] Bordarás también el pectoral del juicio; lo harás al estilo de la labor del efod. Lo harás de oro, púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal. [16] Será cuadrado y doble, de un palmo de largo y otro de ancho. [17] Lo llenarás de pedrería, poniendo cuatro filas de piedras: en la primera fila, un sardio, un topacio y una esmeralda; [18] en la segunda fila, un rubí, un zafiro y un diamante; [19] en la tercera fila, un ópalo, una ágata y una amatista; [20] en la cuarta fila, un crisólito, un ónice y un jaspe; todas estarán engastadas en oro. [21] Las piedras corresponderán a los nombres de los hijos de Israel: doce, como los nombres de ellos. Estarán grabadas como los sellos, cada una con su nombre, conforme a las doce tribus. [22] Para el pectoral harás cadenillas de oro puro, trenzadas a manera de cordones; * [23] y harás también para el pectoral dos anillas de oro que fijarás en sus dos extremos. [24] Pasarás los dos cordones de oro por las dos anillas, en los extremos del pectoral; [25] unirás los dos

**extremos de los dos cordones a los dos engarces, y los fijarás en la
parte delantera de las hombreras del efod. [26] Harás otras dos anillas
de oro que pondrás en los dos extremos del pectoral, en el borde
interior que mira hacia el efod. [27] Harás otras dos anillas de oro y
las fijarás en la parte inferior de las dos hombreras del efod, por
delante, cerca de su unión encima de la cinta del efod. [28] Sujetarán
el pectoral por sus anillas a las anillas del efod, con un cordón de
púrpura violeta, para que el pectoral quede sobre la cinta del efod
y no se desprenda del efod. [29] Así llevará Aarón sobre su corazón los
nombres de los hijos de Israel, en el pectoral del juicio, siempre
que entre en el Santuario, para recuerdo perpetuo delante de Yahvé.
[30] En el pectoral del juicio pondrás el Urim y el Tummim, que esta-
rán sobre el corazón de Aarón cuando se presente ante Yahvé. Así
llevará Aarón constantemente sobre su corazón, delante de Yahvé,
el oráculo* de los israelitas.**

Vv. 23-28 La traducción de los LXX abrevia el texto hebreo de estos versículos y los coloca después del v. 29.

V. 30 Lit. «juicio». Se trata del juicio o decisión oracular.

Se desconoce la etimología y el significado exacto del término hebreo *ḥōšen*, traducido comúnmente por "pectoral", siguiendo la antigua versión latina (*pectorale*) y teniendo en cuenta que se trata de un objeto colocado sobre el pecho del Sumo Sacerdote. Los vv. 15.29.30 lo califican de "pectoral del juicio" (*ḥōšen [ham]mišpāṭ*). Se trata de un juicio o procedimiento de tipo oracular que servía para juzgar. El "pectoral" consiste en una bolsa cuadrada, sujeta por cadenillas y cordones al efod, en la que ponían el *Urim* y el *Tumim* (cf. vv. 16.23-28.30) De ahí que algunos, en vez de "pectoral del juicio", le den el nombre de "bolsa oracular". Estaba confeccionada con los mismos materiales que el efod (v.15).

Urim y *Tumim* es la trascripción de dos términos hebreos de difícil traducción e interpretación. La versión griega los ha traducido por "revelación" y "verdad" y la latina por "doctrina" y "verdad". El *Urim* y el *Tumim* eran un instrumento oracular (cf. v. 30; Nm 27,21; 1 S 28,6), es decir, un instrumento para conocer la voluntad de Dios. El procedimiento seguido para ello seguramente fuera el que se refleja en 1 S 14,41-42, restituido a partir del griego: «Dijo entonces Saúl:

“Yahvé, Dios de Israel, ¿por qué no respondes hoy a tu siervo? Si el pecado es mío o de mi hijo Jonatán, da *urim*; si el pecado es de tu pueblo Israel, da *tumim*”. Fueron señalados Saúl y Jonatán, quedando libre el pueblo. Saúl dijo: “Sortead entre mi hijo Jonatán y yo”; y fue señalado Jonatán».

Las piedras preciosas pueden ser signo de poder y dignidad (cf. 2 S 12,30; Ez 28,13) o de belleza y perfección (cf. Ct 5,14; Pr 31,10). Las doce piedras preciosas en el pectoral del Sumo Sacerdote (vv. 17-21) recuerdan que Yahvé se ha unido con las doce tribus de Israel y que el Sumo Sacerdote representa a las doce tribus de Israel.

El manto (28,31-35)

31 Tejerás el manto del efod todo él de púrpura violeta. 32 Habrá
en su centro una abertura para la cabeza; esta abertura llevará en
derredor una orla, tejida como el cuello de una cota, para que no
se rompa. 33 En todo su ruedo inferior harás granadas de púrpura
violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal; y entre ellas, tam-
bién alrededor, pondrás campanillas de oro: 34 una campanilla de
oro y una granada; otra campanilla de oro y otra granada; así por
todo el ruedo inferior del manto. 35 Aarón lo llevará en su ministe-
rio y se oirá el tintineo cuando entre en el Santuario, ante Yahvé y
cuando salga; así no morirá.

El manto (*m^{e}‘îl*), llamado aquí “manto del efod” (v. 31) –se supone que el efod (y el pectoral) se colocaba encima del manto- era una prenda usada por el Sumo Sacerdote (cf. 39,22-26; Lv 8,7), pero, a juzgar por otros pasajes del AT, la llevaban también personajes como Samuel, Jonatán, Saúl, etc.(cf. 1 S 2,19; 18,4; 24,5). Las indicaciones del texto hebreo son insuficientes para hacerse una idea de la forma exacta del “manto del efod”. La versión griega de los LXX lo interpreta en el sentido de un manto que llega hasta los pies, pero tal interpretación pertenece más bien al campo de las conjeturas.

Una característica peculiar del “manto del efod”, que probablemente le diferenciaba de los otros mantos mencionados, es que llevaba unas campanillas de oro y unas granadas de púrpura por todo el ruedo inferior. El sonido de las campanillas, en opinión de

muchos exegetas, tenía la función de alejar los demonios, que vagaban por el umbral de las casas, de los templos y de los palacios, según una antigua creencia. Las granadas podían tener una finalidad decorativa.

La diadema, la tiara, la túnica y la faja (28,36-39)

[36] Harás, además, una lámina de oro puro y en ella grabarás como se graban los sellos: «Consagrado a Yahvé.» [37] La sujetarás con un cordón de púrpura violeta, de modo que esté fija sobre la tiara*; estará en la parte delantera de la tiara. [38] Quedará sobre la frente de Aarón; pues Aarón cargará con las faltas cometidas por los israelitas en las cosas sagradas; es decir, al ofrecer toda clase de santas ofrendas. La tendrá siempre sobre su frente, para que hallen favor delante de Yahvé. [39] Tejerás la túnica con lino fino; harás también la tiara de lino fino, y la faja con brocado.

V. 37 Otros traducen por «turbante», en lugar de «tiara».

En la lista de los ornamentos del Sumo Sacerdote figuran la túnica, la tiara y la faja (v. 4), no así la "lámina de oro", que, en los vv. 36-39, pasa a primer lugar, antes incluso que la tiara. En el texto correspondiente del c. 39, primero se describe la confección de la tiara (v. 28) y después la de la "lámina de oro" (vv. 30-31), dando así a entender que ésta no es más que un complemento de la tiara, razón por la cual no se mencionaría en 28,4, como tampoco se mencionan los complementos del efod o del pectoral.

¿En qué consiste dicha "lámina" (*ṣîṣ*)? Refiriéndose al mismo objeto descrito en 28,36-38, en 29,6 se usa *nēzer*, un término con el que, en la época monárquica, se designaba a la diadema o corona de los reyes (cf. 2 S 1,10; 2 R 11,12). Por su parte, en Ex 39,30 y Lv 8,9, las expresiones "lámina de oro" y "diadema sagrada" aparecen unidas y con idéntico significado. Estos datos invitan a pensar que la "lámina de oro" de 28,36-38 sería equivalente a la "diadema sagrada" que se coloca sobre la tiara del Sumo Sacerdote (cf. 29,6).

La fórmula inscrita en la lámina de oro -«Consagrado a Yahvé» (v. 36)- recuerda y evidencia que el Sumo Sacerdote es un "ser aparte"

o “separado”, que pertenece totalmente a Yahvé. A la lámina de oro se le atribuye también la función de reconciliar las faltas que el pueblo, por inadvertencia o de otro modo, podía cometer en los actos cultuales (v. 38). Éstas, de no ser reparadas a tiempo, invalidarían el sacrificio. Llevar la lámina de oro equivalía a implorar continuamente el favor de Dios sobre su pueblo.

Acerca de la túnica y de la faja, la descripción del v. 39 no puede ser más somera: la primera, se hará con lino fino; la segunda, con brocado.

Otras vestiduras sacerdotales (28,40-43)

40 Para los hijos de Aarón harás túnicas. Les harás también fajas y mitras que les den majestad y esplendor. 41 Vestirás así a tu hermano Aarón y a sus hijos; los ungirás, los investirás * y los consagrarás para que ejerzan mi sacerdocio. 42 Hazles también calzones de lino, para cubrir su desnudez desde la cintura hasta los muslos. 43 Aarón y sus hijos los llevarán al entrar en la Tienda del Encuentro, o al acercarse al altar para oficiar en el Santuario, para que no incurran en culpa y mueran. Decreto perpetuo será éste para él y su posteridad.

V. 41 «los investirás», lit. «llenarás sus manos». Expresión de origen dudoso. Podría remontarse a la costumbre de poner en las manos del sacerdote –durante la ceremonia de la consagración- las porciones de la víctima que él debía ofrecer en sacrificio (cf. 29,22-24; Lv 8,22-29).

El v. 40 enumera las prendas que han de vestir los hijos de Aarón, los sacerdotes ordinarios: túnicas, fajas y mitras. Las dos primeras coinciden, al menos en el nombre, con las señaladas en el v. 39 para el Sumo Sacerdote. Es posible que variara la calidad de la túnica y la faja de Aarón respecto de la de sus hijos, pero lo cierto es que la finalidad pretendida con tales prendas es la misma en uno y otro caso: «que les den majestad y esplendor» (*l*^{e}*kābôd ûl*^{e}*tif'aret*: vv. 2.40b).

La referencia a la unción, investidura y consagración sacerdotales (v. 41), en medio de la descripción de las vestiduras, están fuera de lugar. En realidad, anticipa la descripción del c. 29 (con la diferencia de que en este capítulo no se habla de la unción de los hijos de Aarón

como aquí, sino sólo de la de Aarón: cf. 29,4-9). Seguramente sea una adición tardía, del mismo tipo que la realizada en 27,20-21 (ver lo dicho allí).

Los vv. 42-43 vuelven sobre el tema de las vestiduras sacerdotales, pero desde un punto de vista diferente al del resto del capítulo. La prenda descrita aquí son unos "calzones de lino", cuya finalidad no es precisamente dar "majestad y esplendor", sino «cubrir su desnudez desde la cintura hasta los muslos» (v. 42) y no contravenir lo prescrito al comienzo del Código de la Alianza (cf. 20,26).

Consagración de Aarón y sus hijos

Las instrucciones para la consagración de Aarón y de sus hijos (v. 1) constan básicamente de unos actos preparatorios (vv. 1-3), seguidos por una serie de ritos (de purificación, vestidura y unción: vv. 4-9) y de sacrificios (sacrificio por el pecado [vv. 10-14], holocausto [vv. 15-18] y sacrificio de investidura [vv. 19-28]), que culminan en un banquete sagrado (vv. 31-34). Los vv. 29-30 y 35, colocados a continuación del sacrificio de investidura y del banquete sagrado respectivamente, contienen instrucciones sobre las vestiduras de Aarón y sobre la investidura sacerdotal. Tanto estos versículos como los vv. 36-37, referentes a la consagración del altar, y los vv. 38-42a, referentes al holocausto cotidiano, caen fuera de la consagración sacerdotal propiamente dicha. El conjunto se cierra con una conclusión (vv. 42b-46) que, más allá del presente capítulo, alcanza a los cc. 25-29.

El oficiante principal de la consagración de Aarón y de sus hijos es Moisés, que actúa en representación de Yahvé. A él remonta, según este texto, la institución del sacerdocio y la iniciación del culto. Salvo un acto, que tiene lugar fuera del campamento (v. 14), la ceremonia se realiza «ante Yahvé» (v. 11; cf. vv. 23.24.26.42), «a la entrada de la Tienda del Encuentro» (vv. 4.11.32.42), es decir, en el espacio donde está el altar de los holocaustos (ver el comentario a 27,1-8.20-21; cf. 40,2.6.29).

A diferencia de lo que ocurre con las normas sobre la construcción del santuario y sobre los ornamentos sacerdotales, cuya ejecución se expone en los cc. 35-40, la ejecución de las normas referentes a la consagración sacerdotal se expone en Lv 8.

Preparación (29,1-3)

29 1 Para consagrarlos a mi sacerdocio has de proceder con ellos
de esta manera. Toma un novillo y dos carneros sin defecto,
2 panes ázimos y tortas sin levadura: unas, amasadas con aceite, y
otras, untadas en aceite. Las harás con flor de harina de trigo. 3 Las
pondrás en un canastillo y las presentarás en él junto con el novi-
llo y los dos carneros.

Los vv. 1-3 describen someramente cuáles y cómo han de ser los animales y los panes ázimos necesarios para los sacrificios y las ofrendas que se van a realizar con ocasión de la consagración sacerdotal de Aarón y de sus hijos. "Consagrar" significa "apartar": los sacerdotes son apartados de la esfera profana para que se dediquen a las tareas sagradas.

Ritos de purificación, vestidura y unción (29,4-9)

4 Mandarás que Aarón y sus hijos se acerquen a la entrada de la
Tienda del Encuentro, donde los bañarás con agua.
5 Tomarás las vestiduras y vestirás a Aarón con la túnica, el manto
del efod, el efod y el pectoral, que ceñirás con la cinta del efod.
6 Pondrás la tiara sobre su cabeza, y sobre la tiara colocarás la dia-
dema sagrada. 7 Entonces tomarás el óleo de la unción, lo derra-
marás sobre su cabeza y así le ungirás.
8 Harás igualmente que se acerquen sus hijos y los vestirás con
túnicas; 9 ceñirás a Aarón y a sus hijos las fajas y les pondrás las
mitras. A ellos les corresponderá el sacerdocio por decreto perpe-
tuo. Así investirás a Aarón y a sus hijos.

El contacto con las cosas santas requiere de los sacerdotes pureza ritual. De ahí, la prescripción de "bañarse con agua" (v. 4), interpretada generalmente en el sentido de un baño completo, diferente de las abluciones prescritas en 30,19-21.

Una vez bañados, Aarón se vestirá con los ornamentos sacerdotales (vv. 5-6; cf. c. 28) y acto seguido se procederá a su unción, un rito consistente en derramar sobre su cabeza «el óleo de la unción» (v. 7).

Los hijos de Aarón se vestirán también con sus ornamentos sacerdotales (vv. 8-9), pero, según este texto, no serán ungidos. Según otros textos (más tardíos, probablemente) se ungirá no sólo a Aarón sino también a sus hijos (cf. 28,41; 30,30; 40,14-15).

El v. 9 se concluye con la fórmula «Así investirás a Aarón y a sus hijos», literalmente «Así llenarás las manos...» (cf. 28,41), una expresión de origen y significado inciertos. Según Rashi, «la expresión *llenar las manos* señala la inauguración de un cargo, a partir del día en que alguien comienza a ocuparlo». La investidura de Aarón y de sus hijos comprende los sacrificios que siguen. En los vv. 22.26.27 y 31 se habla del "carnero de la investidura".

Sacrificio por el pecado (29,10-14)

[10] Presentarás el novillo ante la Tienda del Encuentro, y Aarón y sus hijos impondrán las manos sobre la cabeza del novillo. [11] Luego inmolarás el novillo delante de Yahvé, a la entrada de la Tienda del Encuentro. [12] Tomarás sangre del novillo, untarás con tu dedo los cuernos del altar y derramarás toda la sangre al pie del altar. [13] Tomarás también todo el sebo que cubre las entrañas, el que queda junto al hígado, y los dos riñones con el sebo que los envuelve, para quemarlo en el altar. [14] Pero quemarás fuera del campamento la carne del novillo, con su piel y sus excrementos.

Es sacrificio por el pecado.

Para ser consagrados sacerdotes, no basta con ser purificados ritualmente mediante el baño de agua (v. 4); se requiere una purificación completa. Ésa es la finalidad del sacrificio por el pecado (v. 14b): purificar todas las impurezas causadas por los pecados (cf. Lv 4). La imposición de las manos sobre la cabeza del novillo (v. 10) probablemente quiera significar el traspaso de los pecados de Aarón y sus hijos a la víctima que se va a inmolar (cf. Lv 16,21).

Además, con la sangre de la víctima inmolada se purifica el altar de los holocaustos (v. 12). La sangre tiene valor purificador. Primero se untan con sangre los cuernos del altar y luego se derrama la sangre sobrante al pie del altar. Así queda completamente purificado, desde la cabeza hasta los pies.

La víctima del sacrificio por el pecado era consumida por los sacerdotes, según Lv 6,19-23. En cambio, según los vv. 13-14a, una parte hay que quemarla en el altar y el resto fuera del campamento. Seguramente, porque Aarón y sus hijos aún no eran sacerdotes.

Holocausto (29,15-18)

[15] Después tomarás uno de los carneros, y Aarón y sus hijos impondrán las manos sobre la cabeza del carnero. [16] Inmolarás el carnero. Tomarás su sangre y la derramarás en torno al altar. [17]Luego despedazarás el carnero, lavarás sus entrañas y sus patas; las pondrás sobre sus porciones y sobre su cabeza, [18] y quemarás todo el carnero en el altar.

Es holocausto para Yahvé, calmante aroma de manjares abrasados en honor de Yahvé.

Característico del holocausto es que la víctima, una vez derramada su sangre, se quemaba completamente (vv. 16-18). El termino hebreo *'ôlâ* («holocausto»), derivado del verbo *'ālâ* ("subir"), evoca la idea del humo de la víctima quemada subiendo hacia Yahvé. El holocausto es como un suave aroma de manjares quemados en honor del Señor (v. 18b). En el holocausto, el oferente donaba totalmente la víctima al Señor, sin reservarse nada para él. Con la imposición de manos (v. 15) tal vez significaba su identificación con la víctima.

Sacrificio de investidura (29,19-30)

[19] Tomarás también el segundo carnero, y Aarón y sus hijos impondrán las manos sobre la cabeza del carnero. [20] Inmolarás el carnero. Tomarás su sangre y untarás con ella el lóbulo de la oreja derecha de Aarón y el lóbulo de la oreja derecha * de sus hijos; el pulgar de su mano derecha y el pulgar de su pie derecho, y derramarás la sangre alrededor del altar * .

[21] *Tomarás luego sangre de la que está sobre el altar, y óleo de la unción, para rociar a Aarón y sus vestiduras, a sus hijos y las vestiduras de sus hijos juntamente con él. Así quedará consagrado él y sus vestiduras, y con él sus hijos y las vestiduras de sus hijos.

[22] Después tomarás el sebo de este carnero: la cola, el sebo que cubre las entrañas, el que queda junto al hígado, los dos riñones con el sebo que lo envuelve y la pierna derecha, porque se trata del carnero de la investidura. [23] Del canastillo de panes ázimos que está delante de Yahvé, (tomarás) un pan redondo, una torta de pan de aceite y otra, untada de aceite. [24] Lo pondrás todo sobre las palmas de las manos de Aarón y de sus hijos; y lo mecerás como ofrenda mecida delante de Yahvé. [25] Después lo tomarás de sus manos y lo quemarás en el altar junto al holocausto como calmante aroma ante Yahvé. Es un manjar abrasado en honor de Yahvé.

[26] Tomarás también el pecho del carnero inmolado por la investidura de Aarón, y lo mecerás como ofrenda mecida delante de Yahvé; ésa será tu porción. [27] Consagrarás el pecho de la ofrenda mecida y la pierna de la ofrenda reservada, lo que ha sido mecido y lo que ha sido reservado del carnero de la investidura de Aarón y de sus hijos. [28] Pertenecerán a Aarón y a sus hijos, por estatuto perpetuo, como porción recibida de los israelitas, porque es ofrenda reservada; será reservada de lo que ofrecen los israelitas, en sus sacrificios de comunión, como ofrenda reservada a Yahvé.

[29] Las vestiduras sagradas de Aarón serán, después de él, para sus hijos, de modo que, vestidos con ellas, sean ungidos e investidos. [30] Por siete días las vestirá aquel de sus hijos que le suceda como sacerdote y entre en la Tienda del Encuentro para oficiar en el Santuario.

V. 20a Así, con algunas versiones. El original hebreo dice sólo «la oreja».

Vv. 20b.21 La versión de los LXX traslada la última frase del v. 20 («y derramarás la sangre alrededor del altar») al final del v. 21, introduciendo una pequeña variante («pero la sangre del carnero, la derramarás alrededor del altar»). De este modo, intenta solucionar el problema que surge en el Texto Masorético: ¿qué sangre hay sobre el altar (v. 21a) si ha sido derramada toda alrededor del mismo (v. 20b)? Por su parte, el Pentateuco Samaritano traslada el v. 21 después del v. 28.

Además de la inmolación del segundo carnero (v. 19), llamado también “carnero de la investidura” (vv. 22.26.27), la ceremonia del sacrificio de investidura incluye la ofrenda de los panes ázimos, que se quemarán en el altar junto al holocausto (vv. 23-25; cf. vv. 1-3).

En la ceremonia destacan tres ritos. Primero, la unción de la oreja, mano y pie derechos de Aarón y de sus hijos con la sangre del carnero inmolado (v. 20). Desde Filón hasta nuestros días, los autores suelen interpretar este rito en el sentido de que los sacerdotes tienen que escuchar a Dios (orejas), actuar santamente (manos) y caminar por los caminos de Dios (pies) (cf. *De Vita Mosis*, II, 150-151). Segundo, la aspersión de los sacerdotes y de sus vestiduras con sangre tomada del altar y con óleo consagrado (v. 21), significando así los lazos entre los sacerdotes, vestidos con ornamentos sacerdotales, y el altar. Tercero, la entrega en las manos de Aarón y de sus hijos de algunas partes de la víctima y de los panes ázimos (vv. 22-24), que luego serán quemados en el altar junto al holocausto, como aroma suave ante Yahvé (v. 25). En cambio, no se quemarán el pecho y la pierna del carnero, sino que se reservarán para Aarón y sus hijos, puesto que les pertenecen (vv. 26-28).

Banquete sagrado (29,31-35)

31 Tomarás después el carnero de la investidura y cocerás su
carne en lugar sagrado. 32 Aarón y sus hijos comerán a la entrada de
la Tienda del Encuentro la carne del carnero y el pan del canasti-
llo. 33 Comerán aquello que ha servido para su expiación al investir-
los y consagrarlos; pero que ningún laico coma de ello, porque es
cosa sagrada. 34 Si a la mañana siguiente sobra algo de la carne o
del pan de la investidura, quemarás este resto; no ha de comerse,
porque es cosa sagrada.
35 Harás, pues, con Aarón y con sus hijos de esta manera, según
todo lo que te he mandado. La investidura durará siete días.

Las instrucciones para el banquete sagrado continúan las del sacrificio de investidura (tras el paréntesis de los vv. 29-30, referentes a las vestiduras de Aarón, los vv. 31-32 vuelven sobre el carnero de la investidura y sobre los panes ázimos de los vv. 19-28), a la par que culminan las instrucciones sobre la consagración sacerdotal. Una vez que han sido purificados y consagrados, Aarón y sus hijos celebran un banquete sagrado (cf. vv. 32-33) como expresión de su unión con Yahvé.

Consagración del altar de los holocaustos (29,36-37)

[36] Cada día ofrecerás un novillo en expiación como sacrificio por el pecado; y purificarás, mediante tu expiación, el altar, que ungirás para consagrarlo. [37] Siete días harás la expiación por el altar, y lo santificarás; el altar será cosa sacratísima; todo cuanto toque al altar quedará consagrado.

Debido quizás a la importancia jugada por el altar de los holocaustos en la consagración sacerdotal de Aarón y de sus hijos, se añadieron aquí estas normas referentes a la purificación y consagración de dicho altar. Los ritos de la consagración del altar durarán siete días (v. 37), lo mismo que los de la investidura (v. 35b). Para más detalles sobre la consagración del altar, se puede ver Ez 43,18-26.

Holocausto cotidiano. Conclusión (29,38-46)

[38] He aquí lo que has de ofrecer sobre el altar: dos corderos primales cada día, perpetuamente. [39] Ofrecerás un cordero por la mañana y el otro entre dos luces; [40] y con el primer cordero, una décima de medida * de flor de harina, amasada con un cuarto de sextario * de aceite de oliva molida, y como libación un cuarto de sextario de vino. [41] Ofrecerás el otro cordero entre dos luces; lo ofrecerás con la misma oblación que a la mañana y con la misma libación, como calmante aroma del manjar abrasado en honor de Yahvé, [42] en holocausto perpetuo, de generación en generación, ante Yahvé, a la entrada de la Tienda del Encuentro, donde me encontraré contigo *, para hablarte allí.

[43] Allí me encontraré con los israelitas, y ese lugar será consagrado por mi gloria. [44] Consagraré la Tienda del Encuentro y el altar, y consagraré también a Aarón y a sus hijos para que ejerzan mi sacerdocio. [45] Moraré en medio de los israelitas, y seré su Dios. [46] Y reconocerán que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para morar entre ellos. Yo, Yahvé, su Dios.

V. 40 (a) Es decir, unos cuatro litros y medio.
(b) Es decir, 1,85 litros aproximadamente.

V. 42 Así con el Pentateuco Samaritano y los LXX. El Texto Masorético dice «con vosotros».

El ofrecimiento diario de los holocaustos (vv. 38-41), en el altar consagrado a tal efecto (cf. vv. 36-37), tiene como finalidad asegurar la presencia continua de Yahvé en medio de Israel (v. 42). Ofrecido a la entrada de la Tienda del Encuentro, justo allí donde se juntan el espacio profano y el sagrado y se encuentran Yahvé e Israel, el holocausto cotidiano aparece así como la respuesta de Israel a la presencia de Yahvé. Puesto que Yahvé mora en medio de su pueblo, éste debe ofrecerle sacrificios cada día. De este modo, se puede establecer la comunicación con Yahvé.

La práctica de dos holocaustos cotidianos, uno por la mañana y el otro por la tarde, es tardía. Según 2 R 16,15; Ez 46,13-15 y Lv 6,5, el holocausto sólo se realizaba una vez al día, por la mañana. Por la tarde, se hacía otro tipo de ofrendas. En cambio, 1 Cro 16,40; 2 Cro 13,11 y otros textos postexílicos confirman el holocausto de la mañana y de la tarde. En Nm 28,3-8 se conserva un texto casi idéntico al de los vv. 38-42a.

En los vv. 42b-46 se produce un cambio significativo desde el punto de vista sintáctico-estilístico, pues se salta de la segunda a la primera persona del singular. Se pasa del "tú" de Moisés al "yo" de Yahvé. Ya no se trata (como hasta ahora) de lo que Moisés tiene que hacer, sino de lo que el mismo Yahvé va a hacer. Yahvé promete encontrarse con Moisés y con los israelitas (vv. 42b-43), consagrar la Tienda del Encuentro, el altar y el sacerdocio de Aarón y de sus hijos (v. 44). Más aún, Yahvé promete estar presente en medio de los israelitas y ser su Dios (v. 45), convencido de que así «reconocerán que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para morar entre ellos». Y rubrica su compromiso: «Yo, Yahvé, su Dios» (v. 46). En esta perspectiva, el objetivo de la liberación de Egipto no era tanto el asentamiento de Israel en Canaán (cf. 3,8.17; 6,8) cuanto la residencia de Yahvé en medio de Israel.

En síntesis, los vv. 42-46, concluyen las prescripciones de los cc. 25-29 (ver las múltiples referencias a tales prescripciones), al mismo tiempo que apuntan al comienzo y al final del libro (ver la mención a la salida de Egipto [v. 46; cf. cc. 3-15] y a la gloria de Yahvé [v. 43; cf. 40,34-35]).

El altar del incienso (30,1-10)

**30 [1] Harás también un altar para quemar el incienso. De made-
ra de acacia lo harás. [2] Será cuadrado: de un codo de largo y
otro de ancho; su altura será de dos codos. Sus cuernos formarán
un solo cuerpo con él. [3] Lo revestirás de oro puro, tanto su parte
superior como sus costados, así como sus cuernos. Pondrás en su
derredor una moldura de oro, [4] y debajo de la moldura, a los cos-
tados, harás dos anillas. Las harás a ambos lados, para meter por
ellas los varales con que transportarlo. [5] Harás los varales de made-
ra de acacia y los revestirás de oro.**

**[6] Colocarás el altar delante del velo que está junto al arca del
Testimonio y ante el propiciatorio que cubre el Testimonio*, donde
yo me encontraré contigo.**

**[7] Aarón quemará en él incienso aromático; lo quemará todas las
mañanas, al preparar las lámparas, [8] y lo quemará también cuando
al atardecer alimente las lámparas. Será incienso continuo ante
Yahvé, de generación en generación. [9] No ofrezcáis sobre él incien-
so profano, ni holocausto ni oblación, ni derraméis sobre él liba-
ción alguna. [10] Una vez al año, Aarón hará expiación sobre los cuer-
nos de este altar. Con la sangre de la víctima expiatoria, se hará
sobre él expiación una vez cada año en vuestras sucesivas genera-
ciones. El altar es cosa sacratísima para Yahvé.»**

V. 6 La expresión «ante el propiciatorio que cubre el Testimonio» falta en el Pentateuco Samaritano y en los LXX. De no ser por los vv. 7-8, que prescriben ofrecer aromas dos veces al día en el altar del incienso, tal expresión podría llevar a pensar que el altar del incienso debía colocarse en el Santo de los Santos, donde está el propiciatorio. Así parece haberlo entendido Hb 9,3-4.

En las normas para la construcción del altar del incienso se pueden distinguir básicamente tres puntos: el primero (vv. 1-5) describe la forma y los materiales del altar (cuadrado, con cuernos y anillas; de madera de acacia, revestida de oro, etc.); el segundo indica el lugar donde se ha de colocar el altar del incienso: en el recinto “Santo”, cerca del velo de separación (v. 6); el tercero atañe principalmente a Aarón, que será el encargado de quemar incienso diariamente y de hacer expiación una vez al año sobre los cuernos del altar. Estas prácticas se continuarán de generación en generación (vv. 7-10).

Si, como se desprende del v. 6, el altar del incienso se ha de colocar en el mismo lugar que la mesa del pan de la presencia y del candelabro, lo más lógico sería que las normas para su construcción se hubieran expuesto en el c. 25, junto a las de los otros dos objetos. Ésta y otras observaciones (ver lo dicho en la Introducción a la sección y en el comentario a 29,42b-46) invitan a pensar que este pasaje no formaba parte originariamente de las normas referentes a la construcción del Santuario.

Tributo para la Tienda del Encuentro (30,11-16)

[11] Yahvé habló así a Moisés: [12] «Cuando cuentes el número de los israelitas para hacer su censo, cada uno pagará a Yahvé el rescate por su vida al ser empadronado, para que no haya plaga entre ellos con motivo del empadronamiento. [13] Esto es lo que ha de dar cada uno de los comprendidos en el censo: medio siclo, en siclos del Santuario. Este siclo es de veinte óbolos. El tributo reservado a Yahvé es medio siclo. [14] Todos los comprendidos en el censo, de veinte años en adelante, pagarán el tributo reservado a Yahvé. [15] El rico no dará más, ni el pobre menos del medio siclo, al pagar el tributo a Yahvé como rescate de vuestras vidas. [16] Tomarás el dinero del rescate de parte de los israelitas, y lo darás para el servicio de la Tienda del Encuentro; y será para los israelitas como recordatorio ante Yahvé por el rescate de sus vidas.»

Al largo discurso inicial de Yahvé (25,1 - 30,10), en el que se contiene el proyecto original del Santuario y de sus ministros, siguen ahora seis pequeños discursos divinos (30,11-16.17-21.22-33.34-38; 31,1-11.12-17; ver la Introducción a la sección), que suenan a adiciones secundarias al primero y único discurso original. Las referencias a la "expiación" (de la raíz *kpr*), al final del pasaje anterior sobre el altar del incienso (30,10), seguramente haya motivado la ubicación en este lugar del tributo a Yahvé como "rescate" (*kōper*, de la raíz *kpr*).

El «tributo a Yahvé» (vv. 13.14.15) o tributo «para el servicio de la Tienda del Encuentro» (v. 16) es mencionado en relación con el censo (v. 12) y con el rescate de la vida (vv. 12.15-16). Si la relación entre el tributo y el censo parece obvia, no lo es tanto la relación de ambos

con el rescate de la vida. En el fondo del problema, late la idea de que Israel como pueblo pertenece a Yahvé: «seréis mi propiedad personal» (19,5) y de que sólo él puede conocer su número. Contar el número de los israelitas equivale a sustraer un derecho divino; es como si los israelitas fueran sustraídos de la propiedad de Yahvé. El pago de un rescate implica el reconocimiento de la autoridad de Yahvé sobre ellos, de su pertenencia a él. Una vez pagado el rescate, sus vidas ya no están en peligro. Da la impresión de que la simple necesidad de recabar unos tributos para el mantenimiento del culto se ha revestido de una superestructura teológica, con algunos rasgos misteriosos difíciles de comprender y explicar.

El hecho de que el tributo sea el mismo para ricos y pobres (v. 15) muestra que unos y otros son iguales ante Dios. La vida del pobre vale lo mismo que la del rico; con su tributo, ambos rescatan su vida y tienen los mismos derechos a participar en el culto.

La pila de bronce (30,17-21)

17 Yahvé habló así a Moisés: 18 «Harás una pila de bronce, con su
base de bronce, para las abluciones. La colocarás entre la Tienda
del Encuentro y el altar, y echarás agua en ella, 19 para que Aarón y
sus hijos se laven las manos y los pies con su agua. 20 Antes de entrar
en la Tienda del Encuentro, se lavarán con agua para que no mueran; también antes de acercarse al altar para el ministerio de quemar los manjares que se abrasan en honor de Yahvé. 21 Se lavarán
las manos y los pies, y no morirán. Éste será decreto perpetuo para ellos, para Aarón y su posteridad, de generación en generación.»

La pila de bronce servía para que los sacerdotes se lavaran sus manos y sus pies cuando se acercaban al altar para oficiar o cuando entraban en el Santuario. Las abluciones corporales de los sacerdotes eran indispensables para ponerse en contacto con los objetos y los lugares sagrados. El incumplimiento de esta norma ponía en peligro la vida no sólo de Aarón y de sus hijos, sino también la de cualquiera de sus sucesores. Era un decreto permanente (vv. 19-21).

La pila se colocará en el atrio, entre la Tienda del Encuentro y el altar de los holocaustos (v. 18), es decir, en el lugar más apropiado

para que no se olviden. Su ubicación en el atrio determina la calidad de los materiales de la pila. Es de bronce, como el altar de los holocaustos (cf. 27,1-8). De haber formado parte del proyecto original, lo lógico es que estas normas se hubieran expuesto en el c. 27, a continuación de las normas referentes al altar de los holocaustos. Y hubiera sido de esperar que se señalaran las dimensiones de la pila.

El óleo de la unción (30,22-33)

22 Yahvé habló así a Moisés: 23 «Toma tú mismo aromas selectos:
de mirra pura, quinientos siclos; de cinamomo, la mitad, o sea,
doscientos cincuenta; de caña aromática, doscientos cincuenta;
24 de casia, quinientos, en siclos del Santuario, y un sextario de acei-
te de oliva. 25 Prepararás con ello el óleo para la unción sagrada,
perfume aromático como lo prepara el perfumista. Éste será el
óleo para la unción sagrada.

26 Ungirás con él la Tienda del Encuentro y el arca del Testimonio,
27 la mesa con todos sus utensilios, el candelabro con todos sus uten-
silios, el altar del incienso, 28 el altar del holocausto con todos sus
utensilios y la pila con su base. 29 Así los consagrarás y serán cosa
sacratísima. Todo cuanto los toque quedará santificado. 30 Ungirás
también a Aarón y a sus hijos y los consagrarás para que ejerzan mi
sacerdocio. 31 Dirás a los israelitas: Éste será para vosotros* el óleo
de la unción sagrada de generación en generación.

32 No debe derramarse sobre el cuerpo de ningún hombre*; no
haréis ningún otro de composición parecida a la suya. Es santo
y lo tendréis por cosa sagrada. 33 Cualquiera que prepare otro se-
mejante, o derrame de él sobre un laico, será exterminado de su
pueblo.»

V. 31 Así, con la versión griega de los LXX. El Texto Masorético dice «para mí».
V. 32 Es decir, no se ha de utilizar para uso profano.

Las prescripciones referentes al óleo de la unción constan básicamente de tres puntos. Primero, se determinan con toda precisión cuál ha de ser la composición del óleo (seis kilos de mirra y otros seis de casia, más tres de cinamomo y otros tres de caña aromática mezclados con siete litros de aceite de oliva), a la par que se enfatiza el esme-

ro con que se ha de preparar (vv. 23-25). Segundo, se señala el uso que se ha de hacer de él: servirá para ungir la Morada de Yahvé y su mobiliario, a Aarón y a sus hijos (ver lo dicho a propósito de 29,7), así como también a los sacerdotes de las sucesivas generaciones (vv. 26-31). Finalmente, se rechaza su uso para fines diferentes de los señalados y se prohíbe cualquier imitación, con la amenaza de que quien infrinja esta norma será exterminado del pueblo (vv. 32-33).

De principio a fin, se repiten una y otra vez distintos términos de la raíz *qdš* ("santo", "sagrado", "consagrado"), subrayando así la santidad del óleo de la unción y de todo cuanto toca.

El incienso sagrado (30,34-38)

**34 Yahvé dijo a Moisés: «Procúrate en cantidades iguales aromas:
estacte, uña marina y gálbano, especias aromáticas e incienso puro.
35 Harás con ello, según el arte del perfumista, un incienso perfumado, sazonado con sal *, puro y santo;
36 pulverizarás una parte que pondrás delante del Testimonio, en la Tienda del Encuentro, donde yo me encontraré contigo. Será para vosotros cosa sacratísima.**

**37 Y en cuanto a la composición de este incienso que vas a hacer, no la imitéis para vuestro uso. Lo tendrás por consagrado a Yahvé.
38 Cualquiera que prepare otro semejante para aspirar su fragancia, será exterminado de en medio de su pueblo.»**

V. 35 En lugar de «sazonado con sal», los LXX traducen por «mezclado» (*memigménon*) y la Vulgata por «bien mezclado» (*mixtum diligenter*). El texto no precisa si el perfume en cuestión debe ser quemado o simplemente colocado delante del arca. En el primer caso, no se explicaría fácilmente la sal, ya que no es muy apropiada para la combustión.

Las normas para la composición y el uso del incienso sagrado se asemejan en buena medida a las del óleo de la unción: se especifican los productos para su composición (no las cantidades exactas de cada uno) y el esmero con que se ha de realizar; además, se señala el lugar donde se ha de colocar y el uso exclusivamente cultual del incienso sagrado; se rechaza, en fin, cualquier imitación.

Los productos utilizados para preparar el incienso sagrado y el óleo de la unción son proporcionalmente acordes, en riqueza y selección, con los materiales empleados para construir el Santuario y para

confeccionar los ornamentos sacerdotales. La residencia de Yahvé y todo su equipamiento tienen que corresponderse con su dignidad.

Los artífices del Santuario (31,1-11)

**31 1 Yahvé habló así a Moisés: 2 «He designado a Besalel, hijo de
Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá; 3 y le he llenado del espí-
ritu de Dios concediéndole habilidad, pericia y experiencia en toda
clase de trabajos; 4 para concebir y realizar proyectos en oro, plata
y bronce; 5 para labrar piedras de engaste, tallar la madera y ejecu-
tar cualquier otra labor. 6 Le he dado por colaborador a Oholiab,
hijo de Ajisamac, de la tribu de Dan; y además, en el corazón de
todos los hombres hábiles he infundido habilidad para que hagan
todo lo que te he mandado: 7 la Tienda del Encuentro, el arca del
Testimonio, el propiciatorio que la cubre y todos los utensilios de
la Tienda; 8 la mesa con sus utensilios, el candelabro con todos sus
utensilios, el altar del incienso, 9 el altar del holocausto con todos
sus utensilios, la pila con su base; 10 las vestiduras de ceremonia, las
vestiduras sagradas del sacerdote Aarón y las vestiduras de sus
hijos para las funciones sacerdotales; 11 el óleo de la unción y el
incienso aromático para el Santuario. Ellos lo harán conforme a
todo lo que te he ordenado».**

Nuevo discurso de Yahvé a Moisés (v. 1) para comunicarle la designación de Besalel y Oholiab como artesanos especialmente cualificados, para que, junto con otros ayudantes, «hagan todo lo que te he mandado» (v. 6), es decir, el Santuario y todos sus enseres, tal como se especifica a continuación (vv. 7-11).

El texto subraya que la habilidad, pericia y experiencia de Besalel proceden del espíritu que Dios le ha infundido (v. 3; cf. v. 6). En última instancia, Dios es el artífice de toda la obra: a él se debe el diseño (25,9) y de él proviene la sabiduría necesaria para realizarlo. Besalel, Oholiab y demás ayudantes son meros colaboradores de Dios. Se tienen que limitar a ejecutar la obra conforme a todo lo que él ha ordenado (v. 11b), sin añadir ni quitar nada.

Los objetos enumerados en los vv. 7-11 se corresponden con los señalados en los cc. 25-30, si bien cambia el orden del altar del incienso, que adecuadamente se sitúa a continuación de la mesa y el

candelabro (v. 8) –los tres se ubicarán en el Santo (ver lo dicho a propósito de 30,1-10)- y el de la pila, que en buena lógica va junto al altar de los holocaustos (v. 9), ya que el lugar asignado a ambos es en el atrio (ver lo dicho a propósito de 30,17-21).

Descanso sabático (31,12-17)

[12] **Yahvé habló así a Moisés:** [13] **«Di a los israelitas: No dejéis de guardar mis sábados, porque el sábado es una señal entre yo y vosotros, de generación en generación, para que sepáis que yo soy Yahvé, el que os santifico.** [14] **Guardad el sábado, porque es sagrado para vosotros. El que lo profane morirá. Todo el que haga algún trabajo en él será exterminado de en medio de su pueblo.** [15] **Seis días se trabajará, pero el día séptimo será día de descanso completo, consagrado a Yahvé. Todo el que trabaje en sábado, morirá.** [16] **Los israelitas guardarán el sábado celebrándolo de generación en generación como alianza perpetua.** [17] **Será una señal perpetua entre yo y los israelitas; pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, y el día séptimo descansó y tomó respiro.»**

La serie de normas de Yahvé referentes a los trabajos para la construcción del Santuario culmina con el precepto sabático, es decir, señalando los límites del trabajo. Evidentemente, el reposo sabático no es un elemento más del Santuario, pero está relacionado con él. Se establece una relación entre el lugar sagrado y el tiempo sagrado. La santidad del santuario (cc. 25-29) se da la mano con la santidad del sábado (31,14-15), pues ambas son participación de la misma santidad de Dios: él es quien santifica / consagra (v. 13) el sábado y el santuario (cf. 20,8-11; 29,44).

El texto está construido en estructura concéntrica, como muestra el siguiente esquema:

A El sábado es una señal entre mi y vosotros (v. 13).
B Guardad el sábado (v. 14a).
C El que lo profane morirá. Todo el que haga algún trabajo... (v. 14b).
D Seis días se trabajará; pero el día séptimo será día de descanso... para Yahvé (v. 15a).
C’ Todo el que trabaje en sábado morirá (15b).
B’ Los israelitas guardarán el sábado (v. 16).
A’ Será una señal perpetua entre mi y los israelitas (v. 17).

En torno a una afirmación central –la prescripción sabática (D)– se articulan otras seis afirmaciones, en las que se destacan tres puntos significativos, que se corresponden de dos en dos: el sábado como señal entre Yahvé e Israel (AA'), la orden de guardar el sábado (BB') y la sentencia de muerte para el que no lo guarde (CC').

El reposo sabático se remonta a la creación. Desde entonces, marca el ritmo temporal querido y establecido por Dios, que, tras seis días de trabajo, descansó (cf. Gn 2,1-3). Un ritmo que han de observar siempre (también durante los trabajos de la construcción del santuario) quienes pertenecen a Yahvé. Los israelitas lo celebrarán «de generación en generación como alianza perpetua» (v. 16). Estas expresiones, características de la tradición sacerdotal, subrayan desde otro ángulo la importancia y la trascendencia del sábado, que si, por un lado, remonta a la creación, por otro, durará perpetuamente.

Sobre la relación estructural de este pasaje y de su paralelo (35,1-3) con las secciones referentes a la construcción del Santuario, ver lo dicho en la Introducción general a estas secciones.

Las «tablas del Testimonio» (31,18)

18 Después de hablar con Moisés en la montaña del Sinaí, le dio las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios.

Este versículo, referente a las «tablas de piedra» o «tablas del Testimonio», remite a 24,12, a la par que tiende un puente entre la sección referente a la construcción el santuario (cc. 25-31) y la sección siguiente (cc. 32-34), donde el motivo de las tablas juega un papel importante.

El Santuario es el lugar donde Dios se hará presente en medio de su pueblo (25,8) y las "tablas" son el lugar donde se hallan escritos los mandamientos de Dios (cf. 24,12). La relación estructural entre ambos temas –el motivo de las tablas (24,12; 31,18) enmarca el del santuario– permite pensar que la presencia de Yahvé en medio de su pueblo depende de la fidelidad de éste a la ley y a los mandamientos divinos.

Ahora bien, mientras Moisés está recibiendo las instrucciones para la construcción del Santuario, Israel se fabrica un becerro de oro (c. 32), al que rinde culto como si fuera su dios (32,8), faltando así a

los dos primeros de los mandamientos del Decálogo (cf. Ex 20,3-5). El becerro de oro (una especie de "anti-santuario", en el contexto actual) compromete la presencia de Dios en medio de Israel (33,3). Moisés destruye el becerro y rompe también las tablas de piedra. Pero luego intercede ante Yahvé, que promete seguir presente en medio de su pueblo (33,12-17). A continuación, Yahvé concierta alianza con Israel, se rehacen las tablas de piedra y se escriben en ellas las cláusulas de la alianza (c. 34).

Restauradas las relaciones entre Dios y su pueblo, se procede a la construcción del Santuario, siguiendo el diseño revelado por Yahvé a Moisés (cc. 35-39). El relato culmina con la inauguración del Santuario (40,1-33) y la aparición de la nube y de la gloria de Yahvé (40,34-38), signos de la presencia de Dios en Israel. Las imágenes de la gloria de Yahvé y de la nube aparecen asimismo al comienzo de la sección (24,12-18), enmarcándola.

Aunque la parte central (cc. 32-34) guarda cierta relación con las otras dos partes (cc. 25-31 y 35-40), su conexión con ellas no es tan obvia como sería de desear. Según algunos autores, Ex 19-24; 32-34 (no-sacerdotal) y 25-31; 35-40 (sacerdotal) son dos piezas muy desiguales. En cambio, según otros, Ex 19-24 y 32-34 constituyen una composición rigurosamente elaborada, con puntos de contacto especiales entre el comienzo (c. 19) y el final (c. 34). Algunos exegetas han notado, asimismo, el contraste entre el proyecto de Dios de hacer un Santuario (cc. 25-31) y el proyecto del pueblo de hacerse un dios (32,1-6). En este sentido, los cc. 25-40 se podrían incluso entender en términos de creación, caída y re-creación. La narración del becerro de oro es la narración de la caída de Israel, que va seguida por manifestaciones de la gracia de Dios y por la renovación de la alianza.

5. El becerro de oro. Ruptura y renovación de la alianza

Ex 32 es una narración en la que destaca una serie de diálogos, entrelazados con breves anotaciones del narrador. Los personajes principales del relato son el pueblo y Aarón, por un lado, y Dios y Moisés, por otro. Josué y los levitas juegan un papel menos relevante. He aquí un esquema de las piezas que integran el capítulo y del puesto que en ellas ocupan estos personajes:

Vv. 1-6: El pueblo, con la complicidad de Aarón, fabrica un becerro.
Vv. 7-14: Ira de Yahvé y ruego de Moisés.
Vv. 15-20: Moisés, acompañado por Josué, destruye las tablas de la ley y el becerro.
Vv. 21-24: Diálogo de Moisés con Aarón.
Vv. 25-29: Moisés, ayudado por los levitas, castiga duramente al pueblo.
Vv. 30-34: Moisés intercede de nuevo ante Yahvé a favor del pueblo.
Vv. 35: Yahvé castiga al pueblo por el becerro fabricado con la complicidad de Aarón.

A la luz de este esquema, resalta el protagonismo de cada personaje. Directa o indirectamente, Dios, el pueblo y Moisés están presentes en todo el relato. En cambio, Aarón sólo aparece al principio, en el centro y al final de la narración; Josué y los levitas, en un solo episodio. Los acontecimientos se desarrollan alternativamente en dos escenarios distintos: al pie de la montaña (vv. 1-6.15-29) y en lo alto de la montaña (vv. 7-14.30-34). Todo sucede durante tres días.

El relato del becerro de oro guarda cierto paralelismo con el episodio relatado en 1 R 12,25-33 (cf. Dt 9,7 - 10,11). Se discute la relación existente entre estos dos pasajes. ¿Se conserva en Ex 32 el recuerdo de un pecado en el desierto o se trata de una reproducción y una proyección de la historia de Jeroboán a la época de Moisés? Sea cual fuere la solución a este problema, no cabe duda que la "historia" del becerro de oro encierra un pecado grave que no es exclusivo de un momento histórico concreto, aunque se suele considerar como el pecado original de la nación.

Los autores críticos sostienen que el relato del c. 32 no es homogéneo. Para la mayoría, los vv. 7-14 habrían sido añadidos por un redactor de tipo deuteronomista. No obstante, no faltan algunos autores que piensan que estos versículos son esenciales al relato. Es más, hay quien sostiene que el contraste entre lo que está ocurriendo en el valle y lo que está ocurriendo en la cima de la montaña constituye el verdadero corazón de la narración.

El becerro de oro (32,1-6)

32 [1] Al ver el pueblo que Moisés tardaba en bajar de la montaña,
se reunió en torno a Aarón y le dijo: «Anda, haznos un dios
que vaya* delante de nosotros, pues no sabemos qué ha sido de ese

Moisés, que nos sacó del país de Egipto.» [2] Aarón les respondió: «Quitad de las orejas los pendientes de oro a vuestras mujeres, hijos e hijas, y traédmelos. [3] Todo el pueblo se quitó los pendientes de oro de las orejas y los entregó a Aarón. [4] Él los tomó de sus manos, los echó en un molde * e hizo un becerro de fundición. Entonces ellos exclamaron: «Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado* del país de Egipto.» [5] Al verlo Aarón, erigió un altar ante el becerro y anunció: «Mañana habrá fiesta en honor de Yahvé.»

[6] Al día siguiente se levantaron de madrugada y ofrecieron holocaustos y presentaron sacrificios de comunión. El pueblo se sentó a comer y beber, y después se levantó para divertirse.

V. 1 Otros traducen «dioses que vayan». Dependiendo del contexto, el término *'ĕlōhîm* se puede traducir en plural por «dioses» (en realidad, es un plural) o por Dios. En el presente texto, la cuestión es complicada: por un lado, el verbo está en plural («que vayan»); por otro, en el c. 32 se trata de la fabricación de una sola imagen. Los textos paralelos de 1 R 12,28 y Ne 9,18 no ayudan a solucionar el problema, ya que el primero está en plural y el segundo en singular.

V. 4 (a) Así con el Targum Onqelos y la Peshitta. Otros traducen «les dio forma con el buril». La dificultad de la traducción es doble: por un lado, está el significado del sustantivo *ḥereṭ* (¿«buril», «molde»?) y del verbo *wayyāṣar* (¿«dar forma», «echar»?); por otro, la coherencia de la interpretación de estos términos con la frase siguiente (y con el v. 24). El uso de un buril o herramienta de grabar para dar forma a una imagen no casa bien con la idea de una imagen / un becerro de fundición.

(b) Idéntico problema al del v. 1 (ver la nota al v. 1).

El contraste del primer versículo del c. 32 con el último versículo del c. 31 es sorprendente: justo en el momento en que Moisés, en la cima de la montaña, está recibiendo de manos de Dios las tablas de la ley (31,18), el pueblo, a los pies de la montaña, está pidiendo a Aarón que le haga un dios (32,1). A juzgar únicamente por este versículo, parecería que el pueblo está pidiendo un sustituto de Moisés, pero, a juzgar por los versículos siguientes, parecería más bien que está pidiendo un sustituto de Yahvé (cf. vv. 4-5).

¿De qué "dios" se trata? ¿Era el becerro de fundición, fabricado por Aarón (v. 4), la representación de un dios? El llamado, en tono burlesco, "becerro" de oro era en realidad la imagen de un toro joven. En la iconografía del Próximo Oriente antiguo, el toro aparece o bien como pedestal de un dios o bien como representación de un dios. De ahí que no se pueda concluir con algunos autores que el becerro de

oro no era una representación de la divinidad, sino un pedestal de la divinidad, comparable al arca y el propiciatorio (cf. 25,10-22). En Os 13,2, el toro sería una representación de la divinidad.

¿Por qué fabricó Aarón un toro y no otra imagen? Como el texto no lo explica, los exegetas han propuesto diversas hipótesis. Dos son las fundamentales: se debería a la influencia de Egipto, donde Israel pasó un largo periodo (allí, el toro representaba al dios Apis), o a la influencia de Canaán, donde Israel viviría varios siglos (allí, el dios Baal era simbolizado por el toro). Hipótesis aparte, de lo que no cabe duda es que, en 1 R 12,26-30; 14,16; 15,30; 16,2; Os 8,4-6; 13,1-2 y en otros muchos textos del AT, se condena el culto al toro como un grave pecado contra el verdadero culto a Yahvé. Asimismo, el culto al becerro de oro se interpreta en Ex 32,7-35 como un pecado grave contra los dos primeros mandamientos de la la ley de Dios: «No tendrás otros dioses fuera de mí»; «No te harás escultura ni imagen alguna... No te postrarás ante ellas ni les darás culto...» : 20,3.4-5[*]). O, en las palabras poéticas del salmista: «Se hicieron un becerro en Horeb / ante una imagen fundida se postraron, / y fueron a cambiar su gloria [de Dios] / por la imagen de un buey que come hierba» (Sal 106,19-20).

Ira de Yahvé y ruego de Moisés (32,7-14)

**7 Yahvé dijo a Moisés: «¡Anda, baja!, porque se ha pervertido tu
pueblo, el que sacaste del país de Egipto. 8 Bien pronto se han apar-
tado del camino que yo les había prescrito. Se han hecho un bece-
rro fundido y se han postrado ante él; le han ofrecido sacrificios y
han dicho: "Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado del país de
Egipto."» 9 Y añadió Yahvé a Moisés: «Ya veo que este pueblo es un
pueblo de dura cerviz. 10 Déjame ahora que se encienda mi ira con-
tra ellos y los devore; de ti, en cambio, haré un gran pueblo.»**

**11 Pero Moisés trató de aplacar a Yahvé su Dios, diciendo: «¿Por
qué, oh Yahvé, ha de encenderse tu ira contra tu pueblo, el que tú
sacaste del país de Egipto con gran poder y mano fuerte? 12 ¿Por
qué han de decir los egipcios: "Los sacó con mala intención, para
matarlos en las montañas y exterminarlos de la superficie de la tie-
rra"? Abandona el ardor de tu cólera y arrepiéntete de la amenaza
contra tu pueblo. 13 Acuérdate de Abrahán, de Isaac y de Israel, tus**

siervos, a quienes por ti mismo juraste: "Multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo; y toda esta tierra, de la que os he hablado, se la daré a vuestros descendientes, que la heredarán para siempre".»
14 Y Yahvé se arrepintió de la decisión que había tomado contra su pueblo.

A los ojos de Yahvé, la acción del pueblo a los pies de la montaña (vv. 1-6) no deja lugar a dudas: es una perversión, un pecado contra la ley de Dios, escrita por él mismo en las tablas de piedra que acaba de entregar a Moisés (vv. 7-9; cf. 31,18). Así las cosas, Yahvé se propone acabar con Israel y hacer de Moisés «un gran pueblo» (v.10). En estas palabras de Yahvé, se percibe el eco de la promesa de Dios a Abrahán (Gn 12,2) y a Jacob (Gn 46,3). Da la impresión de que Dios quiere comenzar de nuevo, convirtiendo a Moisés en padre de un nuevo pueblo.

Pero Moisés se solidariza con el pueblo e intercede por él, dando la vuelta a la situación. Presenta a Yahvé varias razones para que perdone a Israel: la primera, que Israel es el pueblo de Yahvé (no el pueblo de Moisés: v. 7), que él sacó de Egipto con gran poder (v. 11); la segunda, que los egipcios se van a mofar de Yahvé (v. 12); la tercera, que Yahvé ha jurado a Abrahán, Isaac y Jacob multiplicar su descendencia y darles un país (v. 13). Tras la intercesión de Moisés, Yahvé cambia de parecer y, de momento al menos, no lleva a cabo la decisión que había tomado contra su pueblo (v. 14; ver, no obstante, los vv. 33 y 35).

Destrucción de las tablas de la Ley y del becerro (32,15-20)

15 Moisés se volvió y bajó de la montaña, con las dos tablas del Testimonio en su mano, tablas escritas por ambos lados; por una y otra cara estaban escritas.
16 Las tablas eran obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios, grabada en las tablas.

17 Josué oyó las voces del pueblo que gritaba y dijo a Moisés: «Hay gritos de guerra en el campamento.»
18 Respondió Moisés:
«No es grito de victoria,
no es grito de derrota.
Es grito de algazara* lo que oigo.»

[19] Al acercarse al campamento y ver el becerro y las danzas, Moisés ardió en ira, arrojó las tablas y las hizo añicos al pie de la montaña. [20] Luego tomó el becerro que habían hecho y lo quemó; lo molió, lo esparció en el agua, y se lo dio a beber a los israelitas.

V. 18 La dificultad del texto hebreo ha dado pie, desde el principio, a diversas interpretaciones. El Pentateuco Samaritano lee: «Es el sonido de malas acciones». Símmaco: «Es el sonido de malos tratos». Los LXX: «Es un ruido de canto de vino» (cf. v. 6). La Vulgata: «Es la voz de los que cantan» (*vocem cantantium*).

El pasaje comienza hablando de las tablas de la ley (vv. 15-16), sigue con la cuestión del becerro (vv. 17-19a), y culmina con la narración escueta de la destrucción de las tablas y del becerro (vv. 19b-20). Moisés y Josué pasan a primer plano en el relato; Dios y el pueblo aparecen al trasfondo: a Dios se alude con ocasión de las tablas; al pueblo, con ocasión del becerro.

El retrato de Moisés en este episodio contrasta con el del episodio precedente: se pasa de un Moisés que intenta aplacar la ira de Yahvé (vv. 11-13) a un Moisés que arde en ira y hace añicos las tablas y el becerro (vv. 19-20). Las tablas de la Ley –obra y escritura de Dios (v. 16)- simbolizan la alianza de Dios con Israel. En consecuencia, la destrucción de las tablas representa la ruptura de la alianza. En cuanto a la destrucción del becerro, el v. 20 presenta algunas dificultades. Tomado al pie de la letra, no se entiende muy bien cómo se pueda quemar, hacer polvo y esparcir en el agua un becerro de fundición. En cambio, interpretado en sentido más amplio –como aconsejan algunos textos de Ugarit (cf. ANET, 140-141) y del AT (cf. 1 R 15,13; 2 R 23,4.15)- se entiende más fácilmente: la destrucción del becerro representa la aniquilación total de un objeto de culto. Los verbos "quemar", "moler", etc. no son más que un modo de expresar la destrucción completa y definitiva del becerro de oro. Análogamente, el obligar a los israelitas a beber el agua con el polvo del toro molido representa algo más que un mal trago; es la expresión del deseo decidido de acabar con un culto que nunca debió existir.

La figura y las palabras de Josué (v. 17) evocan la imagen transmitida por 17,8-16 y 24,13. En correspondencia con este último texto, donde se presentaba a Josué subiendo a la montaña con Moisés, 32,15-17 lo presenta descendiendo de la montaña: «Josué oyó [a dis-

tancia, se supone] las voces del pueblo...». Interpreta esas voces como "gritos de guerra", lo que no deja de recordar al jefe militar que tuvo que pelear contra Amalec (17,8-16). Oye "gritos de guerra", aunque en realidad son "gritos de algazara".

Diálogo de Moisés con Aarón (32,21-24)

[21] Moisés preguntó a Aarón: «¿Qué te ha hecho este pueblo para que lo cargues con tan grande culpa?» [22] Aarón respondió: «No se encienda la ira de mi Señor. Tú sabes que este pueblo es obstinado. [23] Me dijeron: "Haznos un dios que vaya delante de nosotros, pues no sabemos qué le ha sucedido a ese Moisés, que nos sacó del país de Egipto." [24] Yo les contesté: "El que tenga oro que se desprenda de él." Ellos se lo quitaron y me lo dieron; yo lo eché al fuego y salió este becerro.

Después de haber destruido el becerro de oro, Moisés pide explicaciones a Aarón acerca de lo sucedido, que considera un gran pecado (v. 21). Aarón comienza intentando aplacar la ira de Moisés, exactamente lo mismo que hiciera Moisés con Yahvé (comparar el v. 22a con el v. 11a). Pero aquí terminan todas las coincidencias entre el comportamiento de Aarón y el de Moisés. Lejos de mostrarse solidario con el pueblo, tratando de excusarlo, como hiciera Moisés (vv. 11-13), Aarón se distancia del pueblo y lo acusa de obstinación, a la par que se excusa a sí mismo.

Repitiendo casi al pie de la letra la petición del pueblo (comparar el v. 23 con el v. 1) y abreviando al máximo su intervención (comparar el v. 24 con los vv. 2-4a), Aarón trata de agrandar al máximo la responsabilidad del pueblo (involucrando incluso a Moisés) y de reducir al mínimo la suya. Pero las excusas de Aarón son tan ridículas que lo único que muestran es que no tiene excusa. A juzgar por el final del episodio (v. 24b), lo único que hizo Aarón fue echar al fuego los objetos de oro que le había dado el pueblo y, por arte de magia, surgió el becerro. El Targum Pseudo-Jonatán lo expresa gráficamente: «y Satán entró en él [es decir, en el fuego] y de él salió este becerro». Con una argumentación tan endeble y sin sentido, no es extraño que el diálogo de Moisés con Aarón termine súbitamente.

Moisés y los levitas (32,25-29)

**[25] Moisés vio que el pueblo estaba desenfrenado, pues Aarón les
había permitido entregarse a la idolatría* para befa de sus adver-
sarios. [26] Entonces Moisés se plantó a la puerta del campamento, y
exclamó: «¡A mí los de Yahvé!», y se le unieron todos los hijos de
Leví. [27] Él les dijo: «Así dice Yahvé, el Dios de Israel: Cíñase cada
uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de
puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a
su pariente.» [28] Cumplieron los hijos de Leví la orden de Moisés; y
cayeron aquel día unos tres mil hombres del pueblo. [29] Luego dijo
Moisés: «Hoy habéis recibido la investidura* como sacerdotes de
Yahvé, cada uno a costa de vuestros hijos y vuestros hermanos,
para que él os dé hoy la bendición.»**

V. 25 «entregarse a la idolatría»; el sentido del término hebreo *pārua'* es dudoso, como se trasluce ya en las antiguas traducciones. Así, los LXX lo traducen por «romper» (el orden); la Peshitta por «pecar» y la Vulgata por *nudatus*. La presente traducción se basa en el contexto.

V. 29 Lit. «habéis llenado las manos» (ver la nota a 28,41).

Si, en los episodios anteriores, se contrastaba la conducta de Aarón con la de Moisés, en el actual se contrasta la conducta de Aarón con la de los levitas. Poniéndose del lado de Moisés, los levitas muestran su adhesión a Yahvé: «¡A mí los de Yahvé!» (v. 26). Cumpliendo el mandato que Moisés les da en nombre de Yahvé –la ejecución de una medida radical (vv. 27-28) que choca con la mentalidad moderna, pero que no es ajena al mundo oriental ni al bíblico (ver los Juramentos de fidelidad a Asaradón y Dt 13)– los levitas se hacen acreedores de la bendición de Yahvé y del sacerdocio (v. 29); es decir, separándose de los demás israelitas, los levitas se consagran al servicio de Yahvé.

Es difícil saber qué hay de histórico en este pasaje. En opinión de algunos autores, el texto refleja la rivalidad entre distintas familias sacerdotales: por un lado, legitimaría el sacerdocio tardío de los levitas y, por otro, condenaría la infidelidad de Aarón, representante del sacerdocio antiguo. ¿Apología de un grupo y ataque al otro? Es posible, pero el episodio en cuestión no es lo suficientemente claro y explícito para responder taxativamente a la cuestión planteada.

Intercesión de Moisés por el pueblo. Castigo de Yahvé (32,30-35)

**30 Al día siguiente, Moisés dijo al pueblo: «Habéis cometido un
gran pecado. Ahora subiré a Yahvé; acaso pueda obtener el perdón
para vuestro pecado.» 31 Moisés volvió a Yahvé y dijo: «Este pueblo
ha cometido un gran pecado al hacerse un dios de oro. 32 Pero
ahora, ¡si quieres perdonar su pecado... !, si no, bórrame del libro
que has escrito.» 33 Yahvé respondió a Moisés: «Al que haya pecado
contra mí, lo borraré yo de mi libro. 34 Ahora ve y conduce al pue-
blo adonde te he dicho. Mi ángel irá delante de ti, mas llegará un
día en que los castigaré por su pecado.»**
**35 Y Yahvé castigó al pueblo por lo que había hecho con el bece-
rro fabricado por Aarón.**

A diferencia de la primera intercesión de Moisés, que movió a Yahvé al arrepentimiento y al perdón del pueblo (cf. vv. 7-14), esta nueva intercesión no cambiará la decisión de Yahvé de castigar al pueblo. Yahvé no acepta la propuesta de Moisés de ofrecer su propia vida a cambio del perdón del pueblo: al que haya pecado, Yahvé lo borrará de su libro, es decir, cada uno pagará por su culpa (vv. 32-33; cf. Ez 18). La idea de un libro divino en el que se contienen los nombres y el destino de los hombres aparece en otros textos del AT (cf. Sal 69,29; 139,16).

El mandato de Yahvé a Moisés de continuar guiando al pueblo y la promesa de que su ángel irá delante de él (v. 34) tiende un puente con la narración siguiente (cf. 33,1-2).

La infidelidad del pueblo a Yahvé proyecta su sombra sobre los acontecimientos que siguen. Tras el castigo de Dios, por la fabricación del becerro de oro, la cuestión de fondo es la siguiente: ¿seguirá Yahvé presente en medio de su pueblo?. Directa o indirectamente, esta cuestión tiene una respuesta en las cuatro piezas (originalmente independientes) que integran el c. 33.

Orden de partida (33,1-6)

**33 1 Yahvé dijo a Moisés: «Vete de aquí, sube, tú y el pueblo que
sacaste del país de Egipto, a la tierra que juré a Abrahán, a
Isaac y a Jacob, diciendo: “Se la daré a tu descendencia.” 2 Enviaré**

delante de ti un ángel y expulsaré al cananeo, al amorreo, al hitita, al perizita, al jivita y al jebuseo. [3]Sube a la tierra que mana leche y miel; yo no subiré contigo, pues eres un pueblo obstinado y te destruiría en el camino.» [4] Al oír el pueblo tan duras palabras, hizo duelo y nadie se vistió de gala.

[5] Yahvé dijo entonces a Moisés: «Di a los israelitas: Vosotros sois un pueblo obstinado; un solo momento que yo saliera contigo, te destruiría. Ahora, pues, quítate tus galas, y veré lo que hago contigo.» [6] Los israelitas se despojaron de sus galas desde la montaña del Horeb.

El pasaje comienza con la orden de Yahvé a Moisés de partir del Sinaí, con el pueblo que sacó de Egipto (cf. 32,1.7), camino de la tierra prometida (v. 1). Al igual que en 32,34, el motivo de la partida de Israel de la montaña del Horeb se asocia con el del acompañamiento de su ángel en el camino (v. 2). Se asegura así la presencia divina (una presencia remota, por intermediarios), pero no la presencia personal de Dios. En el v. 3, Yahvé comunica al pueblo su decisión de no acompañarlo personalmente en el camino hacia la tierra prometida; su cercanía le llevaría a destruir al pueblo obstinado y rebelde que se fabricó otros dioses, olvidándose de Yahvé. Sorprendentemente, en el v. 3b el discurso divino se dirige al pueblo y no a Moisés, como el resto del discurso.

Consciente de su culpa, el pueblo reacciona ante la decisión de Yahvé, haciendo duelo y no vistiéndose de gala (v. 4). Las manifestaciones de duelo se solían expresar de diversas formas: cubriéndose la cabeza con polvo y ceniza, ayunando, lamentándose y también quitándose los ornamentos festivos. Los vestidos de fiesta denotan alegría; su ausencia, penitencia.

La orden de Yahvé al pueblo de quitarse las galas (v. 5) y su cumplimiento por parte del pueblo (v. 6) no casan bien con la noticia del v. 4, según la cual «el pueblo... hizo duelo y nadie se vistió de gala». Desde el punto de vista histórico-crítico, el problema se ha querido resolver diciendo que los vv. 1-4 y 5-6 serían variantes de la misma historia. Así lo creen, al menos, algunos autores. Se han propuesto otras soluciones, p.e. que los vv. 5-6 son un comentario de los vv. 3b y 4, pero hasta el momento no se ha dado ninguna interpretación suficientemente convincente.

La Tienda del Encuentro (33,7-11)

[7] Moisés tomó la Tienda y la plantó a cierta distancia fuera del campamento; la llamó Tienda del Encuentro. El que tenía que consultar a Yahvé salía hacia la Tienda del Encuentro, fuera del campamento.

[8] Cuando Moisés salía hacia la Tienda, todo el pueblo se levantaba y se quedaba de pie a la puerta de su tienda, siguiendo con la vista a Moisés hasta que entraba en la Tienda. [9] Al entrar Moisés en la tienda, bajaba la columna de nube y se detenía a la puerta de la Tienda, mientras Yahvé hablaba con Moisés. [10] El pueblo, al ver la columna de nube a la puerta de la Tienda, se prosternaba junto a la puerta de su tienda. [11] Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo.

Luego Moisés volvía al campamento, pero su ayudante, el joven Josué, hijo de Nun, no se apartaba del interior de la Tienda.

Los vv. 7-11 giran en torno a la "Tienda del Encuentro". Esta tienda se distingue, por varias razones, de la tienda descrita en los cc. 25-31.35-40: primera, porque, en la lógica de la narración, la tienda de los cc. 25-31 aún no existe (de su construcción se trata en los cc. 35-40); en cambio, 33,7-11 da por supuesta la existencia de la "Tienda del Encuentro". Ésta se coloca fuera del campamento (33,7); aquella se pondrá en medio (25,8). La Tienda del Encuentro es un lugar donde Yahvé se comunicará ocasionalmente con Moisés; la tienda de los cc. 25-31 será la morada permanente de Yahvé. En una, sirve Josué (33,11); en la otra servirán Aarón y sus hijos (c. 29).

En la perspectiva de los estudios histórico-críticos, la Tienda del Encuentro se debe a una antigua tradición, cuyas huellas aún son perceptibles en textos como Nm 11,16-30; 12,4-10; Dt 31,14-15. Con el paso del tiempo, esta tradición sería relegada a un segundo plano por la tradición sacerdotal reflejada en otros textos del Pentateuco, de modo especial en Ex 25-31.35-40.

Si los vv. 7-11 son una pieza más antigua y originalmente independiente de las otras piezas del c. 33, ¿por qué se ha colocado en el lugar actual? Su presencia en el c. 33 ¿es puramente accidental o tiene una función dentro del relato? La imagen del pueblo en el v. 10

es totalmente coherente con la mostrada en los vv. 4.5-6. Además de arrepentirse y hacer duelo (v. 4), el pueblo que antes se había postrado ante el becerro (32,8) ahora se postra ante Yahvé cuando éste se hace presente en la Tienda del Encuentro para comunicarse personalmente con Moisés. El comportamiento del pueblo es la mejor prueba del giro radical que ha experimentado, pues no sólo se rinde ante Yahvé, sino que también lo hace ante Moisés (vv. 8-10). De este modo, se prepara el terreno para que Moisés –el confidente de Yahvé (v. 11)– interceda de nuevo ante Yahvé por el pueblo y obtenga su favor (vv. 12-17). En esta perspectiva, los vv. 7-11 refuerzan los versículos precedentes (en especial los vv. 4.5-6), a la par que preparan para los siguientes.

Oración de Moisés (33,12-17)

12 Moisés dijo a Yahvé: «Mira, tú me has dicho: "Conduce * a este pueblo", pero no me has indicado a quién enviarás conmigo; a pesar de que me has dicho: "Te conozco por tu nombre", y también: "Has obtenido mi favor."
13 Ahora, pues, si realmente he obtenido tu favor, enséñame tu camino y sabré que he obtenido tu favor; mira que esta gente es tu pueblo.»

14 Yahvé respondió: «Yo mismo iré contigo y te daré descanso.»

15 Contestó Moisés: «Si no vienes tú mismo, no nos hagas partir de aquí.
16 Pues ¿en qué podrá conocerse que tu pueblo y yo hemos obtenido tu favor, sino en el hecho de que tú vas con nosotros? Así, tu pueblo y yo nos distinguiremos de todos los pueblos que hay sobre la tierra.»

17 Yahvé respondió a Moisés: «Haré también esto que me pides, pues has obtenido mi favor y yo te conozco por tu nombre.»

V. 12 Lit. «sube» (*ha'al*), como en el v. 1, al que remite.

La oración de Moisés reviste la forma de un diálogo con Yahvé, en el que las primeras palabras de Moisés coinciden con las últimas de Yahvé, formando un quiasmo: «Te conozco por tu nombre» / «Has obtenido mi favor» (v. 12) // «Has obtenido mi favor» / «Te conozco por tu nombre» (v. 17).

De las tres citas explícitas que Moisés hace de Yahvé en el v. 12, sólo la primera aparece en el Éxodo; las otras dos –que Yahvé hará suyas luego (v. 17)– en realidad no se encuentran en ninguna otra parte del libro. A lo sumo, están implícitamente contenidas en el trato que Yahvé ha dispensado a Moisés (cf. 32,10; 33,12). Por otro lado, sorprende que el v. 12 remita al v. 1 (ver la nota) al mismo tiempo que parece ignorar el v. 2. En cualquier caso, esto no son más que pequeños detalles. Lo esencial es el ruego de Moisés a Yahvé de que le enseñe su camino y vaya con ellos (con Moisés y con el pueblo) a la tierra prometida (vv.13.15-16), y la respuesta afirmativa de Yahvé: «Yo mismo iré contigo... y haré también esto que me pides» (vv. 14.17). De la lejanía de Yahvé a su pueblo (cf. v. 3) se pasa ahora a su cercanía. En esto, se distingue Israel de los demás pueblos (v. 16; cf. Dt 4,7).

Moisés desea ver a Dios (33,18-23)

18 Entonces Moisés dijo a Yahvé: «Muéstrame tu gloria.»
19 Él le contestó: «Yo haré pasar delante de ti toda mi bondad y proclamaré delante de ti el nombre de Yahvé; pues concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero.»
20 Y añadió: «Pero mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida.»
21 Dijo aún Yahvé: «Aquí hay un sitio junto a mí; ponte sobre la roca.
22 Al pasar mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado.
23 Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no lo verás.»

Tras haber obtenido el favor de Yahvé para su pueblo (v. 17), Moisés se atreve a pedirle que le muestre su gloria (v. 18). De las tres respuestas de Yahvé –cada una con su propia introducción (vv. 19. 20.21)–, sólo la tercera responde realmente a la petición de Moisés; sólo ella vuelve sobre el motivo de la gloria de Yahvé. Las otras, alusivas al nombre y al rostro de Yahvé (pero no a su gloria), podrían haber sido añadidas como preparación o comentario de la tercera. Al fin y al cabo, unas y otras giran en torno al problema de la revelación de Yahvé. Tanto la gloria como el nombre o el rostro de Yahvé son

expresiones de su naturaleza divina. Ahora bien, la grandeza de Dios excede la comprensión humana. El hombre, aunque sea un confidente de Dios como Moisés, no podrá ver a Dios y seguir con vida (v. 20). De ahí que la visión de Yahvé sea parcial y velada, incluso para Moisés.

Resumiendo, en el fondo de las cuatro piezas que conforman el c. 33 late la cuestión de la presencia de Dios. En la primera y tercera, la presencia de Dios está en relación con el pueblo; su pecado impide la cercanía de Dios; en las otras dos, está más bien en relación con Moisés: en la segunda, se subraya la audición; en la cuarta, la visión; ambas constituyen las formas principales de manifestación de Dios a los hombres. Paso a paso, el c. 33 va preparando el terreno para la renovación de la alianza (c. 34), haciendo posible la presencia permanente de Yahvé en medio de su pueblo (cc. 35-40).

Renovación de la Alianza.

Nuevas tablas de la Ley y aparición de Dios (34,1-9)

**34 1 Yahvé dijo a Moisés: «Tállate dos tablas de piedra como las
primeras, sube donde mí, al monte y yo escribiré en ellas las
palabras que había en las primeras tablas que rompiste. 2 Prepárate
para mañana; sube temprano a la montaña del Sinaí y aguárdame
allí en la cumbre de la montaña. 3 Que nadie suba contigo, ni aparezca nadie en toda la montaña. Ni siquiera las ovejas o las vacas pasten en la montaña.»**

4 Moisés talló dos tablas de piedra como las primeras, se levantó temprano y subió a la montaña del Sinaí como le había mandado Yahvé, llevando en su mano las dos tablas de piedra.

**5 Yahvé descendió en una nube, se detuvo allí con él y proclamó
* el nombre de Yahvé. 6 Entonces Yahvé pasó por delante de él y
exclamó: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la
cólera y rico en amor y fidelidad, 7 que mantiene su amor por mil
generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación.»**

**8 Al instante, Moisés se inclinó a tierra y se postró. 9 Y dijo:
«Señor mío, si he obtenido tu favor, ¡dígnese mi Señor ir en medio**

de nosotros!, aunque éste sea un pueblo obstinado. Perdona nuestra iniquidad y nuestro pecado, y haznos tu heredad.»

V. 5 No está claro si el sujeto de los verbos *yityaṣṣēb* («se detuvo») y *yiqrā'* («proclamó») es Yahvé o Moisés. En la secuencia narrativa actual de los vv. 5-6, lo más natural es que el sujeto sea Yahvé. La estrecha conexión de los vv. 5-6 con 33,19 avala esta interpretación (ver comentario).

El mandato de Yahvé a Moisés de tallar dos tablas nuevas marca el comienzo de la nueva relación de Dios con su pueblo, que se va a sellar en la nueva alianza. La alusión a "las primeras tablas" (vv. 1.4) conecta este pasaje con el del becerro de oro. (Para más detalles sobre las tablas, ver lo dicho a propósito de 24,12-15.) Por otro lado, las prescripciones de los vv. 2-3 recuerdan los preparativos para la teofanía y la alianza del Sinaí (cf. 19,10-15.21-23).

La teofanía (vv. 5-9) se presenta como el cumplimiento de la promesa que Yahvé hizo a Moisés (33,19), en respuesta a la petición de éste (33,18). Las expresiones "proclamar el nombre de Yahvé" y "pasar delante de" (vv. 5b-6a) vuelven sobre las expresiones utilizadas en la mencionada promesa. Yahvé se da a conocer ahora a través de su nombre como un Dios misericordioso y fiel, cuya bondad y misericordia son ilimitadas; no así su cólera y castigo, que siempre tienen un límite. El nombre de Yahvé encierra un sinfín de atributos, algunos de los cuales quedan patentes en los vv. 6-7 y en otros textos del AT (cf. Nm 14,18; Sal 86,15; 112,4-5; 145,8-9; Ne 9,17; Jl 2,13; etc.; para más detalles sobre el nombre de Yahvé, ver lo dicho en la Introducción general y en el comentario a 3,13-15).

En un momento tan singular como el de la teofanía, Moisés se inclina y se postra ante Yahvé y suplica el perdón para él y para su pueblo, como preparación y fundamento de la alianza, a la que apunta el final de su súplica: «haznos tu heredad» (vv. 8-9).

La Alianza (34,10-28)

10 Él respondió: «Yo voy a hacer una alianza; delante de tu pueblo realizaré maravillas, cual no se han hecho en toda la tierra o en nación alguna. Y todo el pueblo que te rodea verá lo terrible que es la obra de Yahvé que yo haré contigo. 11 Observa lo que yo te mando

hoy; expulsaré delante de ti al amorreo, al cananeo, al hitita, al
perizita, al jivita y al jebuseo. 12 Guárdate de hacer alianza con los
habitantes del país donde vas a entrar, pues sería un lazo en medio
de ti. 13 Destruid sus altares, destrozad sus estelas y romped sus
cipos *.

14 No te postres ante un dios extraño, pues Yahvé se llama Celoso,
es un Dios celoso. 15 No hagas alianza con los habitantes del país,
pues cuando se prostituyan *con sus dioses y les ofrezcan sacrifi-
cios, te invitarán a participar en sus sacrificios. 16 No tomes a sus
hijas para tus hijos, pues sus hijas se prostituirán con sus dioses y
prostituirán a tus hijos con sus dioses.

17 No te hagas dioses de metal fundido.

18 Guarda la fiesta de los Ázimos; durante siete días comerás ázi-
mos, como te mandé, en el tiempo señalado del mes de Abib, pues
en el mes de Abib saliste de Egipto.

19 Todo primogénito es mío y todo primer nacido, macho, de
vaca o de oveja, es mío. 20 El primer nacido de asno lo rescatarás
con una oveja; y si no lo rescatas, lo desnucarás. Rescatarás todos
los primogénitos de tus hijos. Nadie se presentará ante mí con las
manos vacías.

21 Durante seis días trabajarás, pero el séptimo descansarás; en
la siembra y en la siega, descansarás.

22 Celebrarás la fiesta de las Semanas, al comenzar la siega del
trigo, y la fiesta de la Cosecha, al final del año.

23 Tres veces al año se presentarán todos tus varones ante el
Señor Yahvé, Dios de Israel.

24 Cuando expulse a las naciones delante de ti y ensanche tus
fronteras, nadie codiciará tu tierra cuando subas, tres veces al año,
a presentarte ante Yahvé, tu Dios.

25 No ofrezcas pan fermentado junto con la sangre de mi sacrifi-
cio, ni guardes para el día siguiente parte de la víctima de la
Pascua.

26 Lleva a la casa de Yahvé, tu Dios, los primeros frutos de tu
suelo.

No cuezas el cabrito en la leche de su madre.»

27 Yahvé dijo a Moisés: «Escribe estas palabras, pues a tenor de
ellas hago alianza contigo y con Israel.»

28 **Moisés estuvo allí con Yahvé cuarenta días y cuarenta noches, sin comer pan ni beber agua. Y escribió en las tablas las palabras de la alianza, las diez palabras.**

V. 13 En hebreo, *'ăšērâ*. El cipo sagrado era el emblema de Asera, la diosa del amor y la fecundidad. Acerca de las «estelas», ver lo dicho en 23,24.

V. 15 Por oposición al culto a Yahvé, comparado a un matrimonio legal, el culto a los falsos dioses es equiparado a una prostitución (cf. Ez 16; 23; Os 1-3).

La perícopa actual se presenta como la respuesta de Yahvé a la petición de Moisés (v. 9). Enmarcada por la fórmula *kārat b^erît* / «hacer [literalmente, *cortar*] alianza» (vv. 10.27; ver lo dicho a propósito de esta fórmula en el comentario a 24,1-11), la alianza de Yahvé con Israel se efectúa "a tenor de estas palabras" (v. 27), esto es, de las prescripciones de los vv. 11-26. En estos versículos, se contiene una serie de exigencias de tipo religioso-cultual, razón por la que algunos autores los califican de "Decálogo cultual", distinguiéndolo del "Decálogo ético" de Ex 20,2-17. Otros autores, en cambio, las denominan "Derecho de privilegio de Yahvé", porque dichas exigencias reclaman un culto exclusivo a Yahvé.

Situados en el contexto de la entrada en la tierra de Canaán, los vv. 11-16 centran su atención en los peligros que acarrea para Israel el contacto con "los habitantes del país". De ahí la amonestación apremiante de Yahvé a que no haga alianza con ellos, a que destruya sus objetos de culto y no se postre ante sus dioses (vv. 12-16; cf. Dt 7,1-5). Estas prácticas son totalmente incompatibles con las exigencias de Yahvé; la alianza que éste va a establecer ahora con Israel excluye cualquier alianza con los pueblos de su entorno.

Las prescripciones de los vv. 17-26 se corresponden en gran parte con otras prescripciones del libro del Éxodo. En especial, con la ley de los primogénitos (comparar los vv. 19-20 con 13,12-13), con los mandamientos del Decálogo (comparar el v. 17 con 20,4 y el v. 21 con 20,8) o con determinadas leyes del Código de la Alianza (comparar los vv. 18.23.25 y 26 con sus correspondientes en 23,15b.17.18 y 19). Se trata de prescripciones concretas, en su mayoría de tipo cultual. Aunque, en realidad, no sólo está en juego un culto, sino toda una concepción de la vida, de la naturaleza y de la historia, distinta de la de "los habitantes del país", con los que se quiere marcar las distan-

cias. En última instancia, las leyes que regularán la nueva alianza son del mismo tenor que las de la primera alianza.

Los vv. 27-28 han dado pie a numerosas discusiones. No está claro quién es el sujeto de la última frase del v. 28: ¿quién escribió las palabras de la alianza en las tablas? ¿Moisés o Yahvé? A la luz del v. 27, parecería que es Moisés; en cambio, a la luz del v. 1, se trataría más bien de Yahvé. A favor de esta última interpretación está el hecho de que en los vv. 1 y 28b se mencionan expresamente las tablas, no así en el v. 27; desde este punto de vista, sólo existe una auténtica correlación entre los vv. 1 y 28b. Interpretado así, se puede decir que las referencias a las tablas en los vv. 1 y 28b servirían de marco al tema de la alianza, encuadrado a su vez por la expresión *kārat b^{e}rît* de los vv. 10 y 27 (en Dt 9,9.11.15, las "tablas" y la "alianza" se dan la mano en la expresión «tablas de la alianza»).

Moisés desciende de la montaña (34,29-35)

29 Luego, Moisés bajó de la montaña del Sinaí con las dos tablas del Testimonio en su mano. Al bajar de la montaña, no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante, por haber hablado con Yahvé.

30 Aarón y todos los israelitas vieron a Moisés con la piel de su rostro radiante y temieron acercarse a él.
31 Moisés los llamó. Aarón y todos los jefes de la comunidad se volvieron hacia él y Moisés habló con ellos.
32 A continuación, se acercaron todos los israelitas y él les transmitió cuanto Yahvé le había dicho en la montaña del Sinaí.

33 Cuando Moisés acabó de hablar con ellos, se puso un velo sobre el rostro.
34 Siempre que Moisés se presentaba delante de Yahvé para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía. Al salir, transmitía a los israelitas lo que se le había mandado.
35 Los israelitas veían la piel del rostro de Moisés radiante, y Moisés ponía de nuevo el velo hasta que volvía a hablar con Yahvé.

Con el descenso de Moisés de la montaña del Sinaí (v. 29) (claro reverso de su ascensión al mismo monte en v. 4) se cambia de escenario y de personajes. El personaje principal de los vv. 29-35 es Moisés. Aarón y los demás israelitas ocupan un segundo lugar. Yahvé está en el trasfondo.

La nota más destacada de Moisés es su rostro radiante después de su encuentro con Yahvé en lo alto del monte Sinaí. El rostro radiante es seguramente un símbolo teológico más que una realidad histórica; sólo se transforma cuando entra en comunicación con la palabra de Dios. Es un modo de garantizar la autoridad divina de las leyes de la alianza y de subrayar la figura de Moisés como mediador entre Dios y el pueblo. El rostro radiante de Moisés simboliza la presencia de Yahvé en medio de Israel. Además, anticipa la gloria de Dios que desciende y llena el santuario (40,34-38).

6. Erección del santuario

Los cc. 35-39 relatan la ejecución de las normas referentes a la construcción del santuario y a sus ministros (cc. 25-31). En la mayoría de los apartados, estos capítulos repiten casi literalmente el contenido de lo expuesto en los cc. 25-31. Existen, no obstante, algunas diferencias significativas: omisiones, abreviaciones y, sobre todo, distinta organización de algunos materiales.

Entre las omisiones, la más destacada es la referente a la colocación del mobiliario. Por regla general, en los cc. 35-39 se omiten las referencias a la posición y función de los objetos del Santuario. Estas cuestiones se abordan conjuntamente en 40,16-33, una vez concluida la ejecución del santuario y de su mobiliario. En su momento, se irán señalado las distintas omisiones de este tipo (cf. 36,35-38; 37,1-9.10-16.31-40, etc.). Se omiten asimismo 25,8-9.40; 26,30 y 27,8, en los que se inculca el deber de ajustarse en todo al diseño de la Morada y del mobiliario mostrado por Dios. Como en el caso anterior, sobre este particular se volverá también después de terminar la obra; en los cc. 39-40, se repetirá hasta la saciedad que «todo se hizo como Yahvé había mandado a Moisés».

El plan de esta sección es más lógico y sistemático que el de la sección paralela (cc. 25-31). Basta ver la parte correspondiente al mobiliario para cerciorarse de ello. Una vez construida la Morada con su Tienda y su velo, se prepara el mobiliario comenzando por el arca, que se colocará en el Santo de los Santos, siguiendo por la mesa, el candelabro y el altar de los perfumes, ubicados en el Santo, y terminando por el altar de los holocaustos y la pila de bronce, situados en

el atrio. De este modo, objetos como el altar de los perfumes y la pila de bronce, que en 30,1-10.17-21 estaban desubicados, ahora se hallan dispuestos en el lugar oportuno.

Cabe notar también que el discurso de Yahvé a Moisés de los cc. 25-31 se torna aquí en discurso de Moisés al pueblo (comparar 35,4 con 25,1). Obviamente, los verbos en futuro de la sección anterior, en ésta pasan al pasado.

Diferencias menores aparte, la imagen general transmitida por los cc. 35-40 es que el Santuario, con todos sus enseres, y el sacerdocio son el resultado de la ejecución exacta de las prescripciones de Yahvé. Las iniciativas humanas no tienen cabida en el momento de la ejecución de la obra, por la sencilla razón de que ésta es enteramente la obra de Dios.

Ley del descanso sabático (35,1-3)

35 1 Moisés reunió a toda la comunidad de los israelitas y les
dijo: «Esto es lo que Yahvé ha mandado hacer. 2 Durante seis
días se trabajará, pero el día séptimo será sagrado para vosotros,
día de descanso completo en honor de Yahvé. Cualquiera que tra-
baje en ese día morirá. 3 En ninguna de vuestras moradas encende-
réis fuego en día de sábado.»

La colocación del mandamiento del reposo sabático en cabeza de la sección (en la sección correspondiente estaba al final, en 31,12-17) subraya la importancia de su cumplimiento. Las obras del Santuario, por muy importantes y santas que sean, no eximen de la observancia del sábado. La prescripción del v. 3 carece de paralelo en la perícopa correspondiente. Por otro lado, en 35,1-3 faltan las referencias a la alianza de 31,13-14.16-17.

Colecta de materiales (35,4-29)

4 Moisés habló así a toda la comunidad de los israelitas: «Ésta es
la orden de Yahvé: 5 Reservad de vuestros bienes una ofrenda para
Yahvé. Todos los que la ofrezcan de corazón reserven ofrenda para
Yahvé: oro, plata y bronce, 6 púrpura violeta y escarlata, carmesí,

lino fino, pelo de cabra, [7] pieles de carnero teñidas de rojo, cueros
finos y maderas de acacia, [8] aceite para el alumbrado, aromas para
el óleo de la unción y para el incienso aromático, [9] piedras de ónice
y piedras de engaste para el efod y el pectoral.
[10] Que vengan los artífices hábiles de entre vosotros a realizar
cuanto Yahvé ha ordenado: [11] la Morada, su Tienda y su toldo, sus
broches, sus tableros, sus travesaños, sus postes y sus basas; [12] el
Arca y sus varales, el propiciatorio y el velo que lo cubre; [13] la mesa
con sus varales y todos sus utensilios, el pan de la Presencia, [14] el
candelabro para el alumbrado con sus utensilios, y sus lámparas, y
el aceite del alumbrado; [15] el altar del incienso con sus varales; el
óleo de la unción, el incienso aromático, la cortina del vano de la
entrada a la Morada, [16] el altar de los holocaustos con su rejilla de
bronce, sus varales y todos su utensilios; la pila con su base; [17] los
cortinajes del atrio con sus postes y sus basas; el tapiz de la entra-
da del atrio; [18] la clavazón de la Morada y la clavazón del atrio y sus
cuerdas; [19] los ornamentos de ceremonia para oficiar en el San-
tuario; las vestiduras sagradas para el sacerdote Aarón y las vesti-
duras de sus hijos para sus funciones sacerdotales.»
[20] Entonces, toda la comunidad de los israelitas se retiró de la
presencia de Moisés; [21] todos los hombres generosos, impulsados
por su espíritu, vinieron a traer la ofrenda reservada a Yahvé, para
los trabajos de la Tienda del Encuentro, para todo su servicio y para
las vestiduras sagradas. [22] Venían hombres y mujeres y ofrecieron de
corazón zarcillos, pendientes, anillos, collares y toda clase de obje-
tos de oro, el oro que cada uno presentaba como ofrenda mecida
para Yahvé. [23] Cuantos poseían púrpura violeta y escarlata, y car-
mesí, lino fino, pelo de cabra, pieles de carnero teñidas de rojo y
cueros finos, los traían también. [24] Cuantos pudieron reservar una
ofrenda de plata o de bronce, la llevaron como ofrenda reservada a
Yahvé. Lo mismo hicieron los que poseían madera de acacia, que
sirviera para los trabajos de la obra. [25] Todas las mujeres hábiles en
el oficio hilaron con sus manos y llevaron la púrpura violeta y escar-
lata, el carmesí y lino fino que habían hilado. [26] Todas las mujeres
hábiles en hilar y bien dispuestas, hilaron pelo de cabra. [27] Los jefes
trajeron piedras de ónice y piedras de engaste para el efod y el pec-
toral; [28] aromas y aceite para el alumbrado, para el óleo de la unción

y para el incienso aromático. [29] Todos los israelitas, hombres y mujeres, cuyo corazón les había impulsado a llevar algo para cualquiera de los trabajos que Yahvé, por medio de Moisés, les había encomendado, presentaron sus ofrendas voluntarias a Yahvé.

De los tres puntos que integran este pasaje, el primero, referente a la provisión de una ofrenda para la construcción del santuario (vv. 4-9), se corresponde con 25,1-7; el segundo, la invitación a los artesanos hábiles para que realicen la obra (vv. 10-19) se corresponde con 31,6b-11; el tercero, la presentación de las ofrendas por parte de los israelitas (vv. 20-29) carece de paralelo en los cc. 25-31.

Los artífices del Santuario (35,30 – 36,1)

[30] Moisés dijo entonces a los israelitas: «Mirad, Yahvé ha designado a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, [31] y le ha llenado del espíritu de Dios, confiriéndole habilidad, pericia y experiencia en toda clase de trabajos, [32] para concebir y realizar proyectos en oro, plata y bronce, [33] para labrar piedras de engaste, tallar la madera y ejecutar cualquier otra labor de artesanía; [34] a él y a Oholiab, hijo de Ajisamac de la tribu de Dan, les ha concedido el don de enseñar. [35] Les ha llenado de habilidad para toda clase de labores en talla y bordado, en recamado de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino, y en labores de tejidos. Son capaces de ejecutar toda clase de trabajos y de idear proyectos.»

36 [1] Así, pues, Besalel, Oholiab y todos los hombres hábiles a quienes Yahvé había concedido habilidad y pericia para saber realizar todos los trabajos en servicio del Santuario, ejecutaron todo conforme había mandado Yahvé.

La designación de Besalel y Oholiab como responsables de la obra pasa lógicamente al principio de la sección, a 35,30-36,1, a diferencia de lo que ocurre en la sección correspondiente, que está al final, en 31,1-6a. Al presentar las cualidades de Besalel y Oholiab, Moisés dice que Yahvé «les ha concedido el don de enseñar» (35,34), un dato sin contrapartida en el texto correspondiente.

Suspensión de la colecta (36,2-7)

**2 Moisés llamó a Besalel y a Oholiab y a todos los artesanos, a
quienes Yahvé había concedido habilidad y estaban dispuestos a
realizar un trabajo para realizarlo. 3 Recibieron de Moisés todas las
ofrendas que los israelitas habían reservado para la ejecución de la
obra del Santuario. Entre tanto los israelitas seguían entregando a
Moisés cada mañana ofrendas voluntarias. 4 Por eso, todos los artí-
fices dedicados a los trabajos del Santuario dejaron cada cual su
trabajo, 5 y fueron a decir a Moisés: «El pueblo entrega más de lo
que se precisa para la realización de las obras que Yahvé ha man-
dado hacer.» 6 Entonces Moisés mandó correr la voz por el campa-
mento: «Ni hombre ni mujer reserve ya más ofrendas para el
Santuario.» Suspendió el pueblo su aportación, 7 pues había mate-
rial suficiente para ejecutar todos los trabajos; y aún sobraba.**

Este pasaje, sin paralelo en la sección correspondiente, ensalza la generosidad de los israelitas. Las ofrendas aportadas cada día son tan numerosas que los responsables de la ejecución de la obra se ven obligados a informar a Moisés, que manda suspender la colecta.

La Morada (36,8-19)

**8 Entonces los artífices más expertos de entre los que ejecutaban
el trabajo hicieron la Morada con diez tapices de lino fino torzal,
de púrpura violeta y escarlata y de carmesí con querubines borda-
dos. 9 La longitud de cada tapiz era de veintiocho codos y la anchu-
ra de cuatro. Todos los tapices tenían las mismas medidas. 10 Unió
cinco tapices entre sí y lo mismo los otros cinco. 11 Puso lazos de
púrpura violeta en el borde del tapiz con que termina el primer
conjunto; los puso también en el borde del tapiz con que termina
el segundo conjunto. 12 Puso cincuenta lazos en el primer tapiz y
otros cincuenta en el borde del último tapiz del segundo conjunto,
correspondiéndose los lazos unos a otros. 13 Hizo también cincuen-
ta broches de oro, y con los broches enlazó entre sí los tapices, de
modo que la Morada vino a formar un espacio único.**

**14 Tejió también piezas de pelo de cabra para que, a modo de
tienda, cubrieran la Morada. Tejió once de estas piezas. 15 La longi-**

tud de cada pieza era de treinta codos y de cuatro la anchura. Las once piezas tenían las mismas medidas. [16] Juntó cinco piezas en una parte y seis en la otra. [17] Hizo cincuenta lazos en el borde de la última pieza del primer conjunto, y cincuenta lazos en el borde de la última pieza del segundo conjunto. [18] Hizo cincuenta broches de bronce para unir la Tienda, formando un espacio único.

[19] Hizo además para la Tienda un toldo de pieles de carnero teñidas de rojo, y encima otro toldo de cueros finos.

Repite casi al pie de la letra lo dicho en 26,1-14, con la excepción de 26,9b.12-13, que aquí se omite. Aparentemente, no existe una razón convincente que explique tal omisión.

El armazón (36,20-34)

[20] Para la Morada hizo los tableros de madera de acacia y los puso de pie. [21] Cada tablero tenía diez codos de largo, y codo y medio de ancho. [22] Tenía además dos espigas paralelas. Hizo lo mismo todos los tableros de la Morada. [23] Puso los tableros para la Morada: veinte para el flanco del Negueb, hacia el Sur; [24] hizo cuarenta basas de plata para colocarlas debajo de los veinte tableros: dos basas debajo de un tablero para sus dos espigas y dos basas debajo del otro tablero para sus dos espigas. [25] Para el segundo flanco de la Morada, la parte del norte, hizo otros veinte tableros, [26] con sus cuarenta basas de plata; dos basas debajo de un tablero y dos basas debajo del otro tablero. [27] Para la parte posterior de la Morada, hacia el occidente, hizo seis tableros; [28] para los ángulos de la Morada en su parte posterior, dos más, [29] que estaban unidos desde abajo hasta arriba, hasta la primera anilla. Así lo hizo con los dos tableros destinados a los dos ángulos. [30] Eran, pues, ocho tableros con sus basas de plata; dieciséis basas, dos debajo de cada tablero.

[31] Después hizo travesaños de madera de acacia: cinco travesaños para los tableros de un flanco de la Morada; [32] y cinco travesaños para los tableros del otro flanco de la Morada; y otros cinco para los tableros de la parte posterior de la Morada hacia el occidente. [33] Hizo el travesaño central de tal suerte que pasase a media altura de los tableros, de un extremo al otro.

34 Revistió de oro los tableros; de oro hizo también sus anillas
para pasar los travesaños, y los revistió igualmente de oro.

Cada uno de los quince versículos de este pasaje tiene su correspondiente en 26,15-29. Acerca de la omisión de 26,30, ver lo dicho en la Introducción a la sección.

El velo y la cortina (36,35-38)

35 Hizo el velo de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino
fino torzal; bordó en él unos querubines. 36 Hizo para colgarlo cua-
tro postes de acacia, revestidos de oro y provistos de ganchos de
oro; fundió para ellos cuatro basas de plata.
37 Hizo para la entrada de la Tienda una cortina de púrpura vio-
leta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal, labor de recamador,
38 con sus cinco postes y sus ganchos. Revistió de oro sus capiteles
y sus varillas y fundió en bronce sus cinco basas.

El pasaje paralelo es 26,31-37, un texto evidentemente más amplio que el de 36,35-38. En éste, se omite 26,33-35, referente a la colocación del velo y de otros objetos directa o indirectamente relacionados con él. Sobre este particular, se volverá en 40,20-25 (ver la Introducción a la sección).

El arca y el propiciatorio (37,1-9)

37 1 Besalel hizo el arca de madera de acacia, de dos codos y
medio de largo, codo y medio de ancho, y codo y medio de
alto. 2 La revistió de oro puro, por dentro y por fuera, y además
puso en su derredor una moldura de oro. 3 Fundió cuatro anillas de
oro para sus cuatro pies, dos anillas a un costado y dos anillas al
otro. 4 Hizo también varales de madera de acacia, que revistió de
oro; 5 pasó los varales por las anillas de los costados del arca, para
transportarla.
6 Después hizo un propiciatorio de oro puro, de dos codos y
medio de largo, y de codo y medio de ancho. 7 Hizo igualmente dos
querubines de oro macizo; los hizo en los dos extremos del propi-

ciatorio; [8] el primer querubín en un extremo y el segundo en el otro; hizo los querubines formando un cuerpo con el propiciatorio en sus dos extremos. [9] Estaban los querubines con las alas extendidas por encima, cubriendo con ellas el propiciatorio, uno frente al otro, con las caras vueltas hacia el propiciatorio.

Del arca y el propiciatorio trata 25,10-22. En 37,1-9 se omite el texto correspondiente a 25,15-16.21-22, referente en parte a la colocación de las tablas en el arca. Sobre este particular, se volverá en 40,20 (ver la Introducción a la sección).

La mesa del pan de la Presencia (37,10-16)

[10] Hizo, además, la mesa de madera de acacia, de dos codos de largo, un codo de ancho y codo y medio de alto. [11] La revistió de oro puro y le puso alrededor una moldura de oro. [12] Hizo además, en torno de ella, un reborde de un palmo de ancho, con una moldura de oro alrededor del mismo. [13] Le hizo cuatro anillas de oro y puso las anillas en los cuatro ángulos, correspondientes a sus cuatro pies. [14]Junto al reborde se hallaban las anillas para pasar por ellas los varales y transportar la mesa. [15] Hizo los varales de madera de acacia y los revistió de oro. [16] Asimismo hizo de oro puro los utensilios que habían de estar sobre la mesa; sus fuentes, sus vasos, sus tazas y sus jarros con los que se hacían las libaciones.

Esta perícopa tiene su paralelo en 25,23-30. Por las razones indicadas (ver la Introducción a la sección), se omite el texto correspondiente a 25,30, alusivo a la colocación del pan de la presencia sobre la mesa (cf. 40,23).

El candelabro (37,17-24)

[17] Hizo el candelabro de oro puro. Hizo el candelabro de oro macizo, su pie y su tallo. Sus cálices –corolas y flores– formaban con él un cuerpo. [18] De sus lados salían seis brazos: tres brazos de un lado, y tres brazos de otro. [19] El primer brazo tenía tres cálices en forma de flor de almendro, con corola y flor; también el segun-

do brazo tenía tres cálices, en forma de flor de almendro, con corola y flor; y así los seis brazos que salían del candelabro. [20] En el mismo candelabro había cuatro cálices, en forma de flor de almendro, con sus corolas y flores; [21] una corola debajo de los dos primeros brazos que formaban cuerpo con él, una corola debajo de los siguientes, y una corola debajo de los dos últimos brazos; así con los seis brazos que salían del mismo. [22] Las corolas y los brazos formaban un cuerpo con el candelabro; todo ello formaba un cuerpo de oro puro macizo. [23] Hizo también de oro puro sus siete lámparas, sus despabiladeras y sus ceniceros. [24] Empleó un talento de oro puro para el candelabro y todos sus utensilios.

Paralelo de 25,31-40. Se omite la referencia a la colocación del candelabro (25,37b), que se aborda en 40,24, y la alusión al diseño divino (ver la Introducción a esta sección).

El altar del incienso. El óleo de la unción y el incienso aromático (37,25-29)

[25] Hizo también de madera de acacia el altar del incienso, de un codo de largo y uno de ancho, cuadrado, y de dos codos de alto. Sus cuernos formaban un solo cuerpo con él. [26] Lo revistió de oro puro, por su parte superior, sus costados y también sus cuernos. Puso en su derredor una moldura de oro. [27] Y debajo de la moldura, a los costados, hizo dos anillas a sus dos lados, para meter por ellas los varales con que transportarlo. [28] Hizo los varales de madera de acacia y los revistió de oro.

[29] Preparó también el óleo sagrado de la unción, y el incienso aromático puro, como lo prepara el perfumista.

Del altar del incienso se habla en 30,1-10; del óleo de la unción y del incienso aromático, en 30,22-28. Se omite 30,6-10, alusivo al ritual del Día de expiación, del que se tratará en Lv 16. Acerca del cambio en el orden de este pasaje respecto de los textos correspondientes de la sección paralela, ver lo dicho en la Introducción a la sección.

El altar de los holocaustos (38,1-7)

**38 1 Hizo el altar de los holocaustos de madera de acacia, de
cinco codos de largo y cinco de ancho, cuadrado, y de tres
codos de alto. 2 Hizo sobresalir de sus cuatro ángulos unos cuernos
que formaban un cuerpo con él, y lo revistió de bronce. 3 Hizo,
además, todos los utensilios del altar: Los ceniceros, los badiles, los
acetres, los tenedores y los braseros. Fundió de bronce todos sus
utensilios. 4 Fabricó para el altar una rejilla de bronce en forma de
red, bajo la cornisa inferior, de modo que llegaba hasta la mitad del
altar. 5 Fijó cuatro anillas para los cuatro extremos de la rejilla de
bronce, para meter los varales. 6 Hizo los varales de madera de aca-
cia, y los revistió de bronce, 7 y pasó los varales por las anillas a los
flancos del altar, para transportarlo así. Hizo el altar hueco, de
paneles.**

Paralelo de 27,1-8. Se omite 27,8b, alusivo al diseño divino (ver Introducción a la sección).

La pila de bronce (38,8)

8 Hizo la pila y la basa de bronce, con los espejos de las mujeres que servían a la entrada de la Tienda del Encuentro.

Las correspondencias de este texto con su paralelo, 30,17-21, se limitan a la primera afirmación: «hizo la pila y la basa de bronce» (cf. 27,18a). Las segunda parte del v. 8 carece de contrapartida en el c. 30.

La referencia a los espejos se explica fácilmente si se considera que, en la antigüedad, los espejos eran de bronce pulido. Más difícil de explicar es el servicio de las mujeres a la entrada de la Tienda del Encuentro. En el AT no se vuelve a aludir a un tipo de servicio como éste más que en 1 S 2,23. En ambos casos, se utiliza el verbo *ṣābā'*; es el mismo verbo que se emplea en Nm 4,23 y 8,24-26 para referirse al servicio de los levitas en la Tienda del Encuentro. Se discute si las mujeres ejercían un servicio profesional a la entrada de la Tienda y, en caso afirmativo, qué tipo de servicio era el suyo.

La falta de información al respecto no permite ofrecer una respuesta convincente.

La omisión de 30,18b-21 es normal si se tiene en cuenta que este texto se ocupa básicamente de la colocación y función de la pila de bronce. Su correspondiente en los cc. 35-40 se encuentra en 40,30-32 (ver la Introducción a la sección).

El atrio (38,9-20)

[9] Hizo también el atrio; por el lado del Negueb, hacia el Sur, estaba el cortinaje del atrio, de lino fino torzal, de cien codos. [10] Sus postes eran veinte, y veinte sus basas de bronce; los ganchos de los postes y sus varillas eran de plata. [11] Por el lado septentrional había igualmente un cortinaje de cien codos. Sus postes eran veinte, y veinte sus basas de bronce; los ganchos de los postes y sus varillas eran de plata. [12] En el lado occidental había un cortinaje de cincuenta codos. Sus postes eran diez, y diez sus basas; los ganchos de los postes y sus varillas eran de plata. [13] En el lado Este, al oriente, colgaban también cincuenta codos de cortinaje. [14] El cortinaje era de quince codos, con tres columnas y tres basas, por un lado de la entrada; [15] y por el otro lado –a ambos lados de la entrada del atrio– había un cortinaje de quince codos; sus postes eran tres, y tres sus basas. [16] Todos los cortinajes del recinto del atrio eran de lino fino torzal. [17] Las basas de los postes eran de bronce, sus ganchos y sus varillas de plata. También sus capiteles estaban revestidos de plata, y todos los postes del atrio llevaban varillas de plata. [18] El tapiz de la puerta del atrio era labor de recamador y estaba recamado de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal. Tenía veinte codos de largo; su altura –en el ancho- era de cinco codos, lo mismo que los cortinajes del atrio. [19] Sus cuatro postes y sus cuatro basas eran de bronce; sus ganchos de plata, como también el revestimiento de sus capiteles y sus varillas. [20] Toda la clavazón de la Morada y del atrio que la rodeaba era de bronce.

Paralelo de 27,9-19, pero con la particularidad de que 38,12b.15.17-19 es más extenso que el texto correspondiente, y que 38,16-20 apenas si se corresponde con 27,16-19.

Inventario de los metales (38,21-31)

[21] Éste es el inventario de la Morada, de la Morada del testimonio, realizado por orden de Moisés, y hecho por los levitas bajo la dirección de Itamar, hijo del sacerdote Aarón.

[22] Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, hizo todo cuanto Yahvé había mandado a Moisés, [23] juntamente con Oholiab, hijo de Ajisamac, de la tribu de Dan, que era artífice, bordador y recamador en púrpura violeta y escarlata, en carmesí y lino fino.

[24] El total del oro empleado en el trabajo, en todo el trabajo del Santuario, es decir, el oro de la ofrenda reservada, fue de veintinueve talentos y setecientos treinta siclos, en siclos del Santuario.

[25] La plata de los registrados en el censo de la comunidad, fue cien talentos y mil setecientos setenta y cinco siclos, en siclos del Santuario: [26] un becá por cabeza, o sea medio siclo, en siclos del Santuario, para cada hombre comprendido en el censo de los seiscientos tres mil quinientos cincuenta hombres, de veinte años en adelante. [27] Los cien talentos de plata se emplearon en fundir las basas del Santuario y las basas del velo; cien basas correspondientes a los cien talentos, un talento por basa. [28] De los mil setecientos setenta y cinco siclos hizo ganchos para los postes, revistió sus capiteles y los unió con varillas.

[29] El bronce de la ofrenda reservada fue de setenta talentos y dos mil cuatrocientos siclos. [30] Con él hizo las basas para la entrada de la Tienda del Encuentro, el altar de bronce con su rejilla de bronce y todos los utensilios del altar, [31] las basas del recinto del atrio y las basas de la entrada del atrio, toda la clavazón de la Morada y toda la clavazón del atrio que la rodeaba.

En este pasaje, sin paralelo en los cc. 25-31, se ofrece el inventario completo de los tres metales empleados en la construcción del Santuario: aproximadamente 1.100 kg. de oro, 3.620 kg. de plata (3.400 para las basas y 220 para ganchos, broches y revestimiento) y 2.600 kg. de bronce. Las referencias a Itamar (v. 21) y al censo (v. 26) son anacrónicas, ya que la designación de los levitas para el servicio en el Santuario, bajo la dirección de Itamar, no se relata hasta Nm 3-4. Por otro lado, el censo aquí presupuesto es el de Nm 1.

Los ornamentos sacerdotales.

Introducción (39,1)

39 [1] **Hicieron para el servicio del Santuario vestiduras de ceremonia de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino. Hicieron también las vestiduras sagradas de Aarón, como Yahvé había mandado a Moisés.**

Abrevia al máximo la introducción del pasaje correspondiente, 28,1-5.

Los ornamentos del Sumo Sacerdote:

El efod (39,2-7)

[2] **Hicieron, pues, el efod, de oro, de púrpura violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal.** [3]**Batieron oro en láminas y las cortaron en hilos para hacer bordado junto con la púrpura violeta y escarlata, con el carmesí y el lino fino.** [4] **Pusieron al efod hombreras y lo fijaron por sus dos extremos.** [5]**La cinta con que se ciñe el efod era de la misma hechura y formaba con él una sola pieza: era de oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí y lino fino torzal, como Yahvé se lo había mandado a Moisés.** [6]**Prepararon igualmente las piedras de ónice engastadas en engastes de oro y grabadas como se graban los sellos, con los nombres de los hijos de Israel;** [7] **las colocaron sobre las hombreras del efod, como piedras recordatorio de los israelitas, como Yahvé había ordenado a Moisés.**

Paralelo de 28,6-14, del que se omiten los v. 9b-10 y 13-14. En cambio, 39,3 carece de correspondiente en el c. 28.

El pectoral (39,8-21)

[8] **Bordaron también el pectoral, al estilo de la labor del efod, de oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí y lino fino torzal.** [9] **El pectoral era cuadrado y lo hicieron doble; tenía un palmo de largo y otro de ancho; era doble.** [10] **Lo llenaron de cuatro filas de piedras. En la primera fila había un sardio, un topacio y una esmeralda;** [11] **en la segunda fila: un rubí, un zafiro y un diamante;** [12] **en la ter-**

**cera fila: un ópalo, una ágata y una amatista; [13] y en la cuarta: un
crisólito, un ónice y un jaspe. Todas ellas estaban engastadas en
engarces de oro. [14] Las piedras eran doce, correspondientes a los
nombres de los hijos de Israel, grabadas con sus nombres como se
graban los sellos, cada una con su nombre, conforme a las doce
tribus. [15] Hicieron para el pectoral cadenillas de oro puro, trenza-
das a manera de cordones. [16]Hicieron dos engastes de oro y dos ani-
llas de oro; fijaron las dos anillas en los dos extremos del pectoral.
[17] Pasaron después las dos cadenillas de oro por las dos anillas en
los extremos del pectoral. [18]Unieron los otros dos extremos de las
dos cadenillas a los dos engarces, que fijaron del efod. [19]Hicieron
otras dos anillas de oro y las pusieron en los otros dos extremos del
pectoral en el borde interior que mira hacia el efod. [20] E hicieron
otras dos anillas de oro, que fijaron en la parte inferior de las dos
hombreras del efod, por delante, cerca de su unión, encima de la
cinta del efod. [21] Y por medio de sus anillas sujetaron el pectoral a
las anillas del efod, con un cordón de púrpura violeta, para que
quedase el pectoral sobre la cinta del efod y no se desprendiese del
efod, como Yahvé había mandado a Moisés.**

Paralelo de 28,15-30. La diferencia más significativa está en el nombre del pectoral: en 28,15.30 se denomina "pectoral del juicio"; aquí, simplemente "pectoral". Además, en 28,15-30 se mencionan el *Urim* y el *Tumim* (v. 30), no así en 39,8-21.

El manto (39,22-26)

**[22] Tejieron el manto del efod, todo de púrpura violeta. [23] Había
una abertura en el centro del manto, semejante al cuello de una
cota, con una orla alrededor de la abertura para que no se rompie-
se. [24] En el ruedo inferior del manto hicieron granadas de púrpura
violeta y escarlata, de carmesí y lino fino torzal. [25] Hicieron campa-
nillas de oro puro, colocándolas entre las granadas, en todo el ruedo.
[26]Una campanilla y una granada alternaban con otra campanilla y
otra granada, en el ruedo inferior del manto. Servía para oficiar,
como Yahvé había ordenado a Moisés.**

Paralelo de 28,31-35, con algunas variantes, especialmente respecto de los vv. 33 y 35.

La túnica, la tiara, la faja y otras vestiduras sacerdotales (39,27-29)

[27] Tejieron también las túnicas de lino fino para Aarón y sus hijos; [28] la tiara de lino fino, los adornos de las mitras de lino fino y también los calzones de lino fino torzal, [29] lo mismo que las fajas recamadas de lino fino torzal, de púrpura violeta y escarlata y de carmesí, tal como Yahvé había ordenado a Moisés.

Paralelo de 28,39-43, con la particularidad de que en 39,27-29 el relato de la ejecución de la túnica, la tiara, la faja y otras vestiduras sacerdotales se antepone al relato de la ejecución de la diadema, al contrario de lo que ocurre en el c. 28. Además, se omiten los vv. 41. 42b y 43.

La diadema (39,30-32)

[30] E hicieron de oro puro una lámina, la diadema sagrada en la que grabaron, como se graban los sellos: «Consagrado a Yahvé.» [31] Fijaron en ella un cordón de púrpura violeta para sujetarla en la parte superior de la tiara, como Yahvé había mandado a Moisés.

[32] Así fue acabada toda la obra de la Morada y de la Tienda del Encuentro. Los israelitas hicieron toda la obra conforme a lo que Yahvé había mandado a Moisés. Así lo hicieron.

Paralelo de 28,36-38, con la particularidad de que se omite 28,38 y que 38,32 es nuevo. (Para otros detalles, ver el comentario a 39,27-29.)

Presentación de la obra a Moisés (39,33-43)

[33] Presentaron a Moisés la Morada, la Tienda y todos sus utensilios; los broches, los tableros, los travesaños, los postes y las basas; [34] el toldo de pieles de carnero teñidas de rojo, el toldo de cueros finos y el velo protector; [35] el arca del Testimonio con sus varales y el propiciatorio; [36] la mesa con todos sus utensilios y el pan de la Presencia; [37] el candelabro de oro puro con sus lámparas –las lámparas que habían de colocarse en él–, todos sus utensilios y el aceite del alumbrado; [38] el altar de oro, el óleo de la unción, el incienso aromático y la cortina para la entrada de la Tienda; [39] el altar de

bronce con su rejilla de bronce, sus varales y todos sus utensilios; la pila con su base; [40] el cortinaje del atrio, los postes con sus basas, el tapiz para la entrada del atrio, sus cuerdas, su clavazón y todos los utensilios del servicio de la Morada para la Tienda del Encuentro; [41] las vestiduras de ceremonia para el servicio en el Santuario: los ornamentos sagrados para el sacerdote Aarón y las vestiduras de sus hijos para ejercer el sacerdocio.

[42] Los israelitas hicieron toda la obra, conforme a lo que Yahvé había ordenado a Moisés.

[43] Moisés vio todo el trabajo y comprobó que lo habían llevado a cabo; tal como había mandado Yahvé, así lo habían hecho. Y Moisés los bendijo.

Lógicamente carece de paralelo en los cc. 25-31, puesto que se trata de la presentación a Moisés de la obra realizada (vv. 33-41). El v. 42 subraya que los israelitas hicieron toda la obra conforme a lo ordenado por Yahvé a Moisés. A su vez, el v. 43 relata la aprobación de la obra por parte de Moisés y su consiguiente bendición a los israelitas.

Erección y consagración del Santuario.

El c. 40 consta básicamente de tres partes: primera (vv. 1-15), orden de Yahvé a Moisés de erigir el santuario, con todo su mobiliario (vv. 1-8), de consagrarlo y consagrar a Aarón y sus hijos (vv. 9-15); segunda (vv. 16-33), relato de la ejecución de la erección del santuario, con su mobiliario (vv. 1-8); tercera (vv. 34-35), relato de la presencia de la nube y de la gloria de Yahvé en el santuario. En los vv. 36-38 se indica la función de la nube de ahora en adelante; están redactados con la mirada puesta en lo que sigue más que en el c. 40. En este sentido, son como un apéndice del c. 40.

Órdenes de Yahvé a Moisés (40,1-15)

40 [1] Yahvé habló así a Moisés: [2] «El día primero del primer mes alzarás la Morada de la Tienda del Encuentro. [3] Allí pondrás el arca del Testimonio y ocultarás el arca con el velo. [4] Llevarás la

mesa y colocarás lo que hay que ordenar sobre ella; llevarás también el candelabro y pondrás encima las lámparas. 5 Colocarás el altar de oro para el incienso delante del arca del Testimonio y colgarás la cortina a la entrada de la Morada. 6 Colocarás el altar de los holocaustos ante la entrada de la Morada de la Tienda del Encuentro. 7 Pondrás la pila entre la Tienda del Encuentro y el altar, y echarás agua en ella. 8 En derredor levantarás el atrio y tenderás el tapiz a la entrada del atrio.

9 Entonces tomarás el óleo de la unción y ungirás la Morada y todo lo que contiene. La consagrarás con todo su mobiliario y será cosa sagrada. 10 Ungirás además el altar de los holocaustos con todos sus utensilios. Consagrarás el altar, y el altar será cosa sacratísima. 11 Asimismo ungirás la pila y su base, y la consagrarás. 12 Después mandarás que Aarón y sus hijos se acerquen a la entrada de la Tienda del Encuentro y los lavarás con agua. 13 Vestirás a Aarón con las vestiduras sagradas, lo ungirás, y lo consagrarás para que ejerza mi sacerdocio. 14 Mandarás también que se acerquen sus hijos; los vestirás con túnicas, 15 los ungirás, como ungiste a su padre, para que ejerzan mi sacerdocio. Así se hará para que su unción les confiera un sacerdocio sempiterno de generación en generación.»

Mientras que los vv. 2-8 de la primera parte cuentan con sus correspondientes en los vv. 17-33, los vv. 9-15 (referentes a la consagración del santuario, de su mobiliario y de sus sacerdotes) no cuentan con un texto correspondiente en el c. 40, sino en Lv 8 y Nm 7,1.

Moisés ejecuta las órdenes divinas (40,16-33)

16 Moisés hizo todo conforme a lo que Yahvé le había mandado. Así lo hizo.

17 En el primer mes del año segundo, el día primero del mes, fue alzada la Morada. 18 Moisés alzó la Morada, asentó las basas, colocó sus tableros, metió sus travesaños y erigió sus postes. 19 Después desplegó la Tienda por encima de la Morada y puso además por encima el toldo de la Tienda, como Yahvé había mandado a Moisés.

20 Luego tomó el Testimonio y lo puso en el arca; puso al arca los varales y sobre ella colocó el propiciatorio en la parte superior.

[21] Llevó entonces el arca a la Morada, colgó el velo de protección y cubrió así el arca del Testimonio, como Yahvé había mandado a Moisés.

[22] Colocó también la mesa en la Tienda del Encuentro, al lado septentrional de la Morada, fuera del velo. [23] Dispuso sobre ella las filas de los panes de la Presencia delante de Yahvé, como Yahvé había mandado a Moisés.

[24] Luego instaló el candelabro en la Tienda del Encuentro, frente a la mesa, en el lado meridional de la Morada, [25] y colocó encima las lámparas delante de Yahvé, como Yahvé había mandado a Moisés.

[26] Asimismo puso el altar de oro en la Tienda del Encuentro, delante del velo; [27] y quemó sobre él incienso aromático, como Yahvé había mandado a Moisés.

[28] A la entrada de la Morada colocó la cortina, [29] y en la misma entrada de la Morada de la Tienda del Encuentro colocó también el altar de los holocaustos, sobre el cual ofreció el holocausto y la oblación, como Yahvé había mandado a Moisés.

[30] Situó la pila entre la Tienda del Encuentro y el altar, y echó en ella agua para las abluciones; [31] Moisés, Aarón y sus hijos se lavaron en ella las manos y los pies. [32] Siempre que entraban en la Tienda del Encuentro y siempre que se acercaban al altar, se lavaban, como Yahvé había mandado a Moisés.

[33] Por fin alzó el atrio que rodeaba la Morada y el altar, y colgó el tapiz a la entrada del atrio.

Así acabó Moisés los trabajos.

El v. 16 se abre y se cierra con el verbo "hacer" (*'āśâ*). En realidad, es una anticipación escueta de cuanto se expone a continuación. En los vv. 17-33 se repite hasta siete veces la fórmula «como Yahvé había mandado a Moisés» (vv. 19.21.23.25.27.29.32). La disposición de la traducción permite ver fácilmente esta fórmula cerrando los párrafos a modo de estribillo. Entre los elementos de dicha fórmula está el verbo "mandar" (*ṣiwwâ*), el mismo verbo que aparece ya en el v. 16. La repetición de estas fórmulas va poniendo de relieve sucesivamente la perfección con que se ha ejecutado cada una de las obras. Cada fórmula va desplegando paso a paso el contenido sintético de la fórmula global del v. 16.

En el v. 29 se dice que Moisés «ofreció el holocausto y la oblación», a pesar de que aún no estaban fijados los requisitos para hacer estas ofrendas (cf. Lv 1-2). Asimismo, los vv. 31-32 muestran a Aarón y a sus hijos actuando, a pesar de que aún no se ha instituido el sacerdocio. No resulta fácil explicar estos datos. Tal vez se quiera subrayar la importancia de Moisés, como fundador y primer oficiante del culto oficial, y la de Aarón y sus hijos, como inmediatos continuadores del culto por él iniciado.

El v. 33b constata la terminación de los trabajos, poniendo así el punto final al relato. Algunos autores sostienen que el "Escrito Sacerdotal básico" terminaba en 40,16.17a.33b. La datación del v. 17 conectaría con la de 19,1: los israelitas llegaron al Sinaí al tercer mes de la salida de Egipto. El v. 17 habla del primer mes del año segundo («después de la salida de Egipto», precisan los LXX y el Pentateuco Samaritano). Otros autores, no obstante, interpretan el v. 33b como el comienzo del v. 34: «Cuando Moisés acabó los trabajos, la Nube cubrió la Tienda...».

Yahvé toma posesión del Santuario (40,34-35)

34 La Nube cubrió entonces la Tienda del Encuentro y la gloria de Yahvé llenó la Morada. 35 Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro, pues la Nube moraba sobre ella y la gloria de Yahvé llenaba la Morada.

Es el punto culminante del c. 40, más aún, de toda la sección. La nube y la gloria de Yahvé (signos de la presencia de Dios) que cubrían el monte Sinaí (24,15-18), ahora (40,34-35) se trasladan al Santuario: la nube cubre la Tienda del Encuentro y la gloria de Yahvé llena la Morada. Se da a entender así que Yahvé no sólo toma posesión del santuario, sino que lo purifica y lo consagra. Una vez consagrado, reúne las condiciones para el establecimiento del sacerdocio oficial (Lv 8-9), ya que para que su consagración sea efectiva se debe realizar en un lugar sagrado. Según algunos autores, Lv 9,23-24 sería el punto final del "Escrito Sacerdotal básico".

El v. 35a advierte que Moisés no podía entrar en la Tienda del Encuentro. Según Lv 1,1, Yahvé llamó a Moisés y le habló desde la

Tienda del Encuentro. Rashi comenta que, mientras la nube cubría la tienda, Moisés no podía entrar; pero, cuando la nube se retiraba, Moisés entraba y hablaba con Dios.

La Nube guía a los israelitas (40,36-38)

36 En todas las etapas, cuando la Nube se elevaba de encima de
la Morada, los israelitas levantaban el campamento. 37 Pero si la
Nube no se elevaba, ellos no levantaban el campamento, hasta el
día en que se elevara. 38 Porque la Nube de Yahvé estaba sobre la
Morada durante el día, y de noche había en ella fuego a la vista de
toda la casa de Israel, en todas sus etapas.

Más que una conclusión del c. 40 y del libro del Éxodo, los vv. 36-38 apuntan a lo que sigue, en especial a la marcha a través del desierto. El pueblo se pondrá en marcha o se parará según que la nube se eleve de encima del Santuario o se pare sobre él (cf. Nm 9,15-23).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

BLANCO, C., "El Éxodo: aspectos literarios, arqueológicos y teológicos", *Estudios Bíblicos* 62 (2004) 249-279.

CHILDS, B. S., *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Estella 2003.

CROATTO, J. S., "Éxodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 167-194.

GARCÍA LÓPEZ, F., "El Dios del éxodo y la realidad social", en N. Silanes (ed.), *El Dios cristiano y la realidad social*, Salamanca (1987) 11-33.

Id., "El Moisés histórico y el Moisés de la fe", *Salmanticensis* 36 (1989) 5-21.

Id., *El Decálogo* (Cuadernos Bíblicos 81), Estella 2003[4].

Id., *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2004[2].

LOZA, J., *El Pentateuco: Lecciones del pasado y exigencias de la voluntad de Dios. II. Lecturas del Génesis y del Éxodo*, México 1999.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid 2002.

WIÉNER, C., *El libro del Éxodo* (Cuadernos Bíblicos 54), Estella 2002[7].

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*

2. Éxodo, *por Félix García López*

3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*

13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*

13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*

19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*

22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*

1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*

5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*

6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 9 de febrero de 2007.



Tres acontecimientos fundamentales vertebran el libro del Éxodo. Primero, la liberación de los israelitas de la esclavitud en Egipto, paradigma permanente de esperanza para todos los oprimidos. Segundo, la marcha por el desierto, donde Israel aprendió a caminar con Dios. Tercero, la llegada y estancia a los pies de la montaña del Sinaí, lugar privilegiado de la revelación de Dios, de la ratificación de la alianza y de la inauguración del culto. Tan transcendentales fueron estos eventos para el pueblo de Dios que han hecho del Éxodo uno de los libros más leídos y apreciados de toda la Biblia.

La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la pretensión de que ocupe el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Félix García López es Doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Realizó un trabajo de postgrado en la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. Enseñó en las Universidades Gregoriana y Lateranense de Roma. Actualmente es Catedrático de Antiguo Testamento en la Universidad Pontificia de Salamanca. Entre sus publicaciones destacan *Analyse littéraire de Deutéronome V-XI* (1978); *Le Décalogue* (1992); *El Pentateuco* (2003) y numerosas colaboraciones en las más prestigiosas publicaciones internacionales de Teología.



